

JAN-ÅKE ALVARSSON

# ETNOGRAFÍA 'WEENHAYEK

## VOLUMEN 1

# CAMPEAR Y PESCAR

## La organización socio-económica y política

CAMPEAR Y PESCAR

–

La organización socio-económica y política

por

Jan-Åke Alvarsson

*A Solveig*

*mi compañera de vida*

## Introducción a la serie *Etnografía ‘weenhayek*

Los ‘weenhayek representan un antiguo pueblo indígena, recolectores y pescadores del bosque tropical seco del Gran Chaco en el centro de América del Sur. Su idioma (*‘weenhayek lhààmet*) pertenece a la familia lingüística mataco-mak’á. Los ‘weenhayek viven en el Chaco Boreal, a ambos lados de la frontera nacional entre Bolivia y la Argentina. Subsisten de la recolección, la pesca y la caza, pero, al menos hoy en día, la pesca es más importante que la caza, y la recolección se complementa con alguna horticultura. Su cultura material consiste principalmente en herramientas e implementos personales, hechas de madera y fibras, y algunos de ellos, como sus omnipresentes llicas, están decorados con diseños geométricos, cargados de simbolismo

Los ‘weenhayek son igualitarios y monógamos. Practican exogamia *wikyi’* (de parentela) y residencia uxorilocal. Su terminología de parentesco sugiere un sistema hawaiano, generacional, basada en principios bilaterales. Su sistema político ha sido acéfalo con un vocero tradicional sin poder ejecutivo. Su literatura oral es extremadamente rico y representa muchos géneros. Su religión era una vez amerindia clásica, pero ahora se ha fusionado con la versión indianista del pentecostalismo que también se centra en la curación y el empoderamiento individual.

A pesar de los cambios sociales evidentes, y en contraste con otros pueblos indios de la región, los ‘weenhayek han resistido a la integración en la sociedad nacional. Durante las últimas cinco décadas, especialmente después de la introducción de las escuelas bilingües, incluso han sido capaces de reconstruir los rasgos de su tradicional organización socio-económica que han estado ausentes por mucho tiempo, reforzar el uso de su idioma vernáculo y asegurar derechos a por lo menos un buena parte de su territorio tradicional. Por lo tanto, los ‘weenhayek todavía representan un escaparate interesante de desarrollo alternativo y un atisbadero a una antigua cultura amerindia de una región bastante desconocida de las Américas.

***La serie** Etnografía ‘weenhayek* es un intento de crear una “espesa” etnografía polivocal donde los principales aspectos de la cultura tradicional ‘weenhayek se representan a través de testimonios, relatos, dibujos, fotografías y texto analítico. En la serie, en gran medida, elaborado en cooperación con el pueblo ‘weenhayek, se presenta la organización económica, social y política (Vol. 1), la etnohistoria y la historia (Vol. 2), la cultura material (Vol.s 3 & 4), las formas tradicionales y actuales de la educación (Vol. 5), la cosmología, la etnobiología y etnomedicina (Vol. 6), la literatura oral, en particular la mitología opulenta, (Vol.s 7, 8 y 9) y, finalmente, la religión en una perspectiva diacrónica (Vol. 10). La serie es el resultado final de más de tres décadas de documentación, investigación y escritura.

ETNOGRAFÍA 'WEENHAYEK, VOLUMEN 1

# CAMPEAR Y PESCAR

—

## La organización socio-económica y política

por

Jan-Åke Alvarsson

2012



11

Universidad de Uppsala
en cooperación con FI'WEN
Villa Montes, Bolivia

***ETNOGRAFÍA 'WEENHAYEK VOLUMEN 1***: *Campear y pescar – La organización socio-económica y política de los 'Weenhayek*
por Dr. *Jan-Åke Alvarsson*, catedrático del Instituto de antropología cultural y etnología, Universidad de Uppsala, Suecia
*Dissertations and Documents in Cultural Anthropology, DiCA*, No. 11 Uppsala: ISBN 978-91-506-2304-8

RESUMEN DE VOLUMEN 1
Este volumen ofrece una descripción detallada y diacrónica de la organización económica, social, política, y jurídica de los 'weenhayek — cazadores y recolectores del bosque tropical seco del Chaco boliviano. El relato se inicia con una revisión crítica de las principales fuentes etnográficas sobre los pueblos del Chaco y, después de las secciones sobre el medio ambiente y la historia local, se presenta un intento de reconstruir la organización socio-económica de la 'weenhayek antes de la colonización de la zona, es decir, antes del siglo XX. Además, sobre la base de las notas de campo del autor de más de seis años entre los 'weenhayek, nuevos datos etnográficos están incluidos y nuestro conocimiento de este pueblo puesto al día.

Los datos demuestran que, a pesar de los cambios sociales evidentes, y en contraste con otros pueblos indígenas de la región, los 'weenhayek han negado a ser integrados a la sociedad nacional, sino han elegido un "desarrollo alternativo". Recientemente han sido capaces de reconstruir rasgos de su tradicional organización socio-económica que han estado ausentes desde la calamitosa Guerra del Chaco de los años 1930. Este tradicionalismo se caracteriza por la perpetuación de lo que se percibe como valores 'weenhayek, mantiene una fuerte identidad étnica y una noción de continuidad cultural. Esto ha sido posible debido a la lentitud de la colonización, la organización social flexible basado en las alianzas entre pequeñas unidades independientes bilaterales, la independencia económica gracias a la comercialización de artesanía y la pesca, y la afirmación de derechos legales de partes de su antiguo territorio.

Capítulos 2–14 y 18 fueron originalmente traducidos por el Sr. Jorge Gómez, Quito, Ecuador (1995); han sido revisados y actualizados por el autor (2012)
Ilustraciones por Alicja Grenberger. Fotografías por el autor.

Este trabajo ha sido elaborado en base a material de un proyecto de investigación (1982–1986) enteramente financiado por la Universidad de Uppsala, Suecia. El trabajo de campo fue en parte financiado por "La fundación conmemorativa de Lars Hierta" ('Stiftelsen Lars Hiertas Minne').

La traducción ha sido financiada por el proyecto BOL/93/012 "Consolidación de la Información Básica y Fortalecimiento de la Capacidad de Gestión Indígena", SNAEGGE; Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo, PNUD, con financiamiento de la Autoridad Sueca para el Desarrollo Internacional (ASDI). Secretaría Nacional de Asuntos Étnicos, de Género y Generacionales, Ministerio de Desarrollo Humano, La Paz, Bolivia.

La impresión ha sido posible por medio de fondos de la PMU InterLife, Estocolmo, Suecia, 2012.

ISBN 978-91-506-2304-8.
ISSN 1653-0543. DiCA 11.


Composición: Jonatan Alvarsson, JAWebb, Skövde, Suecia.
Impresión: STEMA Print, Forserum, Suecia, 2012

# Índice

## Lista de mapas



## Lista de figuras

## Lista de cuadros

## Lista de fotos

## Una observación sobre el uso de la denominación ‘weenhayek

En el pasado, este pueblo indígena del Gran Chaco ha sido conocido como los ‘*matacos*’, o, en textos más científicos, los ‘*matacos-noctenes*’. En esta obra (y toda la serie *Etnografía ‘weenhayek*) usamos la denominación *‘weenhayek*. Lo hacemos por varias razones: a) porque el pueblo ‘weenhayek ahora (erróneamente, ver abajo) asocia la denominación ‘mataco’ con el verbo español ‘matar’, y consecuentemente con la discriminación que han sufrido por siglos; b) porque el pueblo mismo usa esta denominación para autodenominarse; ha llegado a ser un símbolo de la identidad recobrada y el orgullo de ser indígena; y c) porque queremos marcar nuestro apoyo a esta lucha cultural. Sin embargo, el término ‘mataco’ se usa todavía cuando aparece en citas de textos antiguos, o cuando se trata de los *pueblos matacos* en conjunto.

Para no confundir al lector, usamos la palabra *‘weenhayek* en una forma castellanizada en el aspecto de que, en el texto, denota *‘weenhayek wikyi’* (‘el *pueblo* ‘weenhayek), tanto como *‘weenhayek* como substantivo y adjetivo. Para la comprensión del lector hemos usado ‘weenhayek también cuando debería estar en su forma plural (*‘weenhayeyh*). Pedimos disculpas a los ‘weenhayek-hablantes por esta simplificación!

## Algunas observaciones sobre la ortografía y la pronunciación

Grandes son las divergencias ortográficas en la bibliografía etnográfica concerniente a los ‘weenhayek. Desafortunadamente no puedo seguir ninguna de las ya establecidas, pues la mayoría se basa en evidentes deficiencias en el registro o la reproducción del sonido. Las siguientes observaciones se basan en mi propio trabajo lingüístico que posteriormente han sido reforzados por el trabajo del lingüista Kenneth Claesson. En la transcripción de los sonidos registrados, sigo las sugerencias de Kenneth L. Pike para una ortografía práctica de la lengua Quechua (en *Phonemics*, 1947) con algunas enmiendas.[1]

Las vocales y las consonantes se pronuncian por lo general como en español (sobre todo la ‘j’), con las siguientes excepciones.

1 Estas notas tienen como fin único sugerir una pronunciación aproximada de las palabras ‘weenhayek que se encuentran a lo largo de este trabajo. No constituyen nada parecido a un estudio completo de la fonología ‘weenhayek.

*a* = 'baja, abierta, anterior' (Viñas-Urquiza 1970:16,19,35).

*à* = 'baja, abierta, posterior' (op. cit.).

*h* = se pronuncia como en inglés; después de k, p, q, t, denota aspiración; después de l, m, n, w, y, denota vocal sorda; 'kh', por lo tanto, equivale a una 'k' aspirada, y la 'lh' a una 'l' sorda.

*q* = una 'k' postvelar o uvular, oclusiva; como en quechua, 'qalla'.

*ts* = una africada sorda y alveolar

*w* = como en inglés; después de 'j' y 'k' representa sonido labializado (jw/kw).

*y* = como en español o inglés, después de 'k' denota palatalización

' = inicial, final, entre vocales, y después de m & n, este símbolo corresponde a una oclusiva glotal; después de 'ky', 'q' y 'ts', representa una consonante eyectiva, después de 'p' y 't', denota una implosiva.

A menos que el énfasis esté marcado por una tilde, el acento siempre lo lleva la vocal anterior a la última consonante. (Nótese que la oclusiva glótica siempre se considera una consonante completa en este contexto).

# Prefacio

Mi primer contacto con los indígenas 'weenhayek tuvo lugar en mi provincia natal, Smalandia, en Suecia meridional, a finales de los años cincuenta. Un misionero enviado a la Argentina, Olle Jonsson, visitó nuestra iglesia y dio una charla acerca de los indígenas del Gran Chaco noroccidental y del trabajo misionero entre ellos.

Hoy en día no recuerdo nada de la presentación del misionero, pero tengo un cálido recuerdo de su hija adoptiva, una niña 'weenhayek. Era de mi edad, y en mi opinión irradiaba un carisma amerindio que me fascinó. Mi interés en los indígenas americanos incrementó en los años siguientes, y el encuentro con la niña 'weenhayek probablemente tuvo una gran influencia en mi vida.

Cuando fui a Latinoamérica por primera vez en 1971, estaba allí como el futuro zoólogo; había escrito un ensayo sobre la etología de tres exóticos pájaros de jaula. Entonces, quería estudiar a estas aves en su ambiente natural. Empero, al igual que el difunto profesor Nordenskiöld setenta años antes, me cautivaron las cualidades culturales de las Américas. Y, como en su caso, regresé a Suecia como un futuro antropólogo.

Los libros y los programas de radio del explorador, escritor y fotógrafo Rolf Blomberg me cautivaron cuando niño. Ahora me inspiraron en enfocar a los indígenas sudamericanos. Un misionero destinado al Gran Chaco, Lennart Edén, me alentó cada vez más a que asumiera un activo interés en los pueblos del Chaco y preparara una especie de investigación y trabajo de desarrollo entre ellos.

En 1974 se inició una discusión preliminar, y en 1975 se decidió que mi esposa Solveig y yo fuéramos al Gran Chaco como voluntarios dentro del "Proyecto de Desarrollo para los Indios Matacos" de la Misión Sueca Libre en Bolivia (MSLB). El programa fue financiado por la ASDI,[2] y firmamos

2 ASDI, oficialmente "La Agencia Sueca de Cooperación Internacional para el Desarrollo" en español; en inglés SIDA, "*The Swedish International Development Cooperation Agency*" (las inconsecuencias entre los nombres y las iniciales se deben a una "modernización" de la denominación).

un contrato de dos años, que más tarde se prolongó por otro año más. Fue entendido que yo iba a trabajar con educación y la cultura, y mi esposa, que era enfermera autorizada, en el área del cuidado de la salud.

Durante el tiempo en que estudié en la DATA[3] en Sandö (1974–1975), me percaté de algunas dificultades que tenían los proyectos de desarrollo en general. Al llegar al Chaco, pronto comprendí que el programa entre los 'weenhayek no era una excepción. Sin embargo, mi fascinación por los 'weenhayek y su cultura fue inmediata. Encontré entre los 'weenhayek algo muy distinto de mi cultura natal, y a la vez algo que resonó en mi corazón; algo que tenia que ver con la condición básica de ser humano. La simpleza de vida, en combinación con expresiones artísticas muy avanzadas y una empatía humana de una calidad única, me cautivaron. Y este encanto ha durado a lo largo de las décadas de investigación siguientes.

Mi primera tarea en el campo iba a constituirse en una vigilancia sobre las escuelas de la MSLB. Pero entendí, dentro de pocas semanas que los profesores, con una excepción, despreciaron a sus alumnos; además no entendieron su situación lingüística; los castigaron al no saber castellano. Realicé que había necesidad de un sistema totalmente distinto, uno donde los propios 'weenhayek enseñaran a sus niños en su propio idioma. Pero lograr eso iba a costar mucho. No había ni siquiera una ortografía adaptada — el idioma 'weenhayek no se había escrito.

Para aprender todo lo necesario, dediqué mi primer período en el campo a estudiar la cultura y el idioma. Empecé con la cultura material y la mitología de los 'weenhayek. Recogí buenas colecciones etnográficas para los museos en La Paz y Gotemburgo, y compilé también documentación fotográfica para ambas instituciones. Hice un análisis del idioma; publiqué una gramática provisional, un manual y un libro de lectura dentro del proyecto de la MSLB. En 1979 también inauguramos un pequeño museo etnográfico en la escuela 'weenhayek en Villa Montes.

En 1982 fui aceptado como estudiante para el doctorado en el Departamento de Antropología Cultural en Uppsala. Dentro de este programa doctoral volví al campo con mi familia en 1983. Al igual que el primer tiempo en el campo, los dos años siguientes estuvieron dedicados a un amplio estudio de la cultura 'weenhayek, pero esta vez con un énfasis especial en la organización económica y política.

---

3 DATA representa "*Development Assistant Training Authority*" ('La autoridad de capacitación de asistentes de desarrollo'), una educación para jóvenes en camino a trabajo en países en desarrollo.

En alguna fase del trabajo comprendí la necesidad de un trabajo etnográfico más comprensivo de una de las culturas del Gran Chaco. Quizás eran las palabras del erudito suizo Alfred Métraux que me desafiaron: "No hay un estudio detallado contemporáneo de toda la cultura de una tribu del Chaco".[4] En aquel entonces no entendí la magnitud de tal empeño, ni que tenía que sacrificar una buena parte de mi carrera científica, ni que iba a extenderse por la mayor parte de mi vida...

Igual inicié la labor con el proyecto que iba a ser la más grande de mi vida. Como un primer paso publiqué mi tesis doctoral en inglés sobre la organización social, política y económica de los 'weenhayek. En el presente libro se hallan rasgos muy evidentes de la tesis original, publicada en 1988.

Después pasaron varios años en la transcripción y el análisis de la mitología; una obra que comento más en detalle en Volumen 7. Luego pasé al trabajo con la cultura material, y en especial las llicas típicas de los 'weenhayek. Una versión preliminar del Vol. 4 fue publicada en 1994. En 2005 se publicó un estudio sobre la etnozoología y en 2008 un libro sobre la educación tradicional y moderna entre los 'weenhayek, dos trabajos que siguieron y que forman parte de la serie que ahora publicamos.[5]

A lo largo del camino, ahora casi llegando a cuatro décadas, varias personas hicieron importantes contribuciones a la presente obra tanto en la etapa entusiasta que precedió a la investigación de campo, como en el mismo trabajo de campo y las agotadoras tareas posteriores. No puedo mencionar a todas aquí; sólo nombraré a quienes considero que me ayudaron en asuntos cruciales.

Muchos amigos y colegas han significado mucho en el proceso de elaborar esta serie. Primero quiero mencionar mis amigos y colaboradores 'weenhayek. No puedo mencionar a todos, sino que me limito inicialmente a los dos más importantes: Celestino Màànhyejas Gómez e Ignacio Noolnejen Pérez. Sin el conocimiento vasto y su competencia cultural no hubiera podido terminar esta serie. Lamento mucho que Màànhyejas no vivió para ver el resultado.

La mayor parte de este trabajo nunca hubiera llegado a su consecución sin la paciente ayuda de un gran número de otros informantes 'weenhayek. Varios habitantes de Algarrobal (*Hoo'o'yo'*) dieron su interminable paciencia

4 El texto original en inglés dice: "There is no modern detailed study of the total culture of a Chaco tribe" (Métraux 1946:208).

5 La obra de 2008 se publica como Vol. 5 y la de 2005 forma parte de Vol. 6 en esta serie "Etnografía 'weenhayek".

al hombre extraño que vivía con ellos de vez en cuando. Me dieron alimento cuando mis provisiones se agotaron; contestaron mis extrañas preguntas sobre su vida privada, y aparte de algunas risas ocasionales, me soportaron estoicamente. Para todos ellos, mi mayor respeto y gratitud.

El "Grupo pedagógico" de Villa Montes también debe ser mencionado: entre ellos menciono sólo tres de una generación que eran niños cuando llegué al Chaco, Dominguina Ayala, Berio Sánchez y Martín Chávez. Son muchas las horas que han dedicado a este proyecto y su entusiasmo me ha alentado y desafiado en el proceso largo.

Entre mis colegas del ambiente académico algunos han significado más que otros. Anita Jacobson-Widding, catedrática del Departamento de Antropología Cultural en la Universidad de Uppsala, quien me admitió como estudiante para el doctorado, no sólo fue un modelo como persona académica, sino que me enseñó también como actuar en el ambiente social de la universidad. A ella debo mucho.

Sin embargo, el primero en entusiasmarme por la antropología cultural fue Sven-Erik Isacsson, en aquel entonces intendente del Museo Etnográfico de Gotemburgo, quien me recibió cordialmente y me animó a seguir mis estudios en antropología. También me invitó a hacer una colección etnográfica para el museo y pagar mis gastos en hacerlo. Su amistad y actitud benevolente fue tan importante para ayudar a un joven estudiante de antropología.

Mi encuentro en 1986 con Niels Fock de la Universidad de Copenhague siguió un paso adelante importante. Fue el primer investigador con experiencia personal de los pueblos matacos (*wichí*) que había encontrado. No me enseñó tantas cosas nuevas, pero su manera de recibirme y escucharme fue muy importante para mi identidad como antropólogo. Cuando defendí mi tesis doctoral públicamente en 1987, él fue mi examinador, demonstrando las mismas calidades. (Sus publicaciones sobre los wichí siempre han sido muy importantes para mí.)

En 1988 de casualidad me encontré con José A. Braunstein, en Las Lomitas en la Argentina. Sabía de antemano quien era por medio de sus trabajos sobre los wichí. Ya allí iniciamos una discusión sobre la cultura de los pueblos del Chaco que todavía sigue viva. Desde aquel entonces también le cuento entre mis mejores amigos. Vez tras vez me ha impresionado con su dedicación y su vasto conocimiento no solamente de un grupo indígena, sino de toda la situación compleja del Gran Chaco de hoy y de los tiempos pasados.

En 1982 me encontré con Oscar Agüero, argentino exilado en Suecia. Nos hicimos amigos y más después también compañeros de trabajo ya que Oscar me colaboró en la transcripción de los mitos 'weenhayek. Después de su doctorado, también colaboró en otro proyecto que dirigía yo en la Universidad de Uppsala.

Mis numerosos amigos de la Misión Sueca Libre en la Argentina y Bolivia, reciban también mi agradecimiento por su valiosísima información, estímulo y confianza. El que merece un agradecimiento especial es Lennart Edén quien ha trabajado varias décadas en el Chaco y que me ha proporcionado muchos datos, en especial sobre la historia más reciente de los 'weenhayek.

Ninguna parte de este trabajo hubiera llegado a concretarse sin la inmensa ayuda y motivación de mis allegados. Mi esposa Solveig compartió conmigo el calor del Chaco durante dos largos períodos de investigación. Además, ha podido sobrellevar mi continuo y agotador trabajo así como mi ánimo cambiante durante períodos prolongados. Por eso, y por mucho más, le debo mi mayor gratitud. Como una modesta prueba de mi admiración, le dedico este libro. Finalmente, quisiera agradecer a mis dos hijos, Jonatan y Rickard, por acompañarme en los momentos difíciles de mi trabajo, por su ayuda concreta en concluir este trabajo, y por su infalible amor por un padre cuya mente tan a menudo estaba ocupada con otras cosas.

Uppsala, octubre de 2012
*Jan-Åke Alvarsson*

Capítulo 1

# Introducción

## 1.1. Los 'weenhayek — El "pueblo diferente"

*Campear* — vagar por los bosques áridos y los campos abiertos en búsqueda de algo comestible — y *pescar* en el Río Pilcomayo, o en lagunas adyacentes, constituyen las actividades básicas de la vida de los indígenas 'weenhayek[6] del Gran Chaco. De hecho son verdaderos cazadores, recolectores y pescadores.

Durante siglos han complementado estas actividades con un a simple horticultura en las islas del Pilcomayo y en chacras no muy lejanas de sus asentamientos. Viven básicamente a lo largo del curso del río Pilcomayo en el sur de Bolivia y en el norte de la Argentina. Se parecen a otros pueblos de cazadores y recolectores del mundo en muchos aspectos, y tienen mucho en común con sus vecinos de la familia etnolingüística mataco-guaicurú.[7] Si difieren de ellos en algún rasgo fundamental, es en su arraigado tradicionalismo y conservadorismo cultural.[8]

---

6 La ortografía de palabras 'weenhayek en general sigue Claesson 2006.

7 En esta obra uso el término 'mataco-guaicurú' para denotar al complejo étnico constituido por los tobas, los pilagás, los pueblos matacos, los chorotes, etc. (Ver 2.2.) Lo hago, muy consciente del debate que existe sobre la posible relación entre los grupos guaicurú y mataco. Esta obra no toma posición en ese debate, no defiende ni que los dos grupos son relacionados lingüísticamente, ni que no lo son. El uso del término es una manera de indicar dos grupos étnicos que tienen mucho en común, por ejemplo elementos culturales como la mitología y una situación muy expuesta en la sociedad nacional.

8 La imagen clásica de las sociedades de cazadores y recolectores como sociedades patriarcales, patrilineales, dominadas por un jefe, agresivas, etc., se aparta considerablemente del concepto que ahora tenemos de la sociedad 'weenhayek. A través de algunas obras recientes sobre los procesos de decisión, la cooperación económica a largo plazo entre diferentes tipos de sociedades, la distribución del trabajo, la organización del parentesco y las reglas de reciprocidad, etc., esta imagen ha cambiado mucho. La caracterización general que

Los ‘weenhayek siempre han sido los últimos en cambiar, y con mayor frecuencia se han rehusado a adaptarse a la situación. Han mostrado poco interés en los esfuerzos misioneros de los blancos. Han mostrado un irrespeto abierto a los conquistadores, al igual que a sus valores y normas.

Esta falta de entusiasmo en la civilización occidental puede que sea la razón principal de por qué los pueblos matacos siempre han sido maltratados en los libros de exploradores, viajeros, misioneros e incluso etnógrafos. A parte de ser descritos con insistencia como “salvajes”, “problemáticos” (incluyendo el calificativo “difíciles de cristianizar”), “ladrones”, “tramposos”, “cobardes”, “circunspectos” o “taciturnos”.[9]

Una apreciación publicada apenas en 1971 por la principal editorial de Bolivia es tan manifiestamente agresiva que vale la pena citarla aquí en toda su extensión como un ejemplo de los prejuicios que continúan existiendo hacia este pueblo:

> El mataco es de estatura regular, fortalecido por el ambiente natural, de color bronceado, de carácter discreto y reservado, es cobarde, indolente, perezoso, de entendimiento obtuso, y es ladrón por instinto, vive en la indigencia; cualquier objeto extraño le llama la atención, tiene el deseo de poseer y, como el mono, manipula sonriente; alegre, huele, palpa, lo observa con curiosidad y se lo apropia” [El texto continúa:] “carnea ocultamente el buey ajeno, muchas veces acosado por el hambre o porque piensa tener derecho a la res que se comió los pastos de su pertenencia. No existe la delación entre los matacos, unos a otros se temen y se

---

hacen Leacock & Lee de las sociedades tribales (1982:1, 7–8), y de las relaciones de producción en ellas (ibíd:8–9), podrían ser una introducción general a la sociedad ‘weenhayek con tan sólo unas cuantas enmiendas.

9 A parte de ser tildados continuamente de “salvajes” por algunos autores, cuyas referencias bibliográficas ni siquiera me atrevo a citar, en repetidas ocasiones se les ha cargado de epítetos tales como: “feos” (Lozano 1733:54; Mingo 1981 (1797):118; D’Orbigny 1944 (1839):243; Rosen 1921:130; Jesperson 1942:192; Horn 1943:12; etc.); “sucios” (Mingo 1981:118; Rosen 1904:7; Nordenskiöld 1910:5; Rydén 1936:89; Hagerman 1943:195); “primitivos” (Martínez 1983:200); “degenerados” (Rosen 1924:13); “difíciles” (incluso difíciles de “cristianizar”) (Lozano 1733:54; Mingo 1981:118; d’Orbigny 1944:189), “ladrones” (Lozano 1733:78; Palavecino 1964:383), “mentirosos” (Rydén 1936:137; Horn 1943:12; Hagerman 1943:195); “cobardes” (Jespersson 1942:114), “circunspectos” o “taciturnos” (d’Orbigny 1944:243; Nordenskiöld 1910:105; Rydén 1936:137; Horn 1943:12). Nos sorprenda o no, también algunos autores los ha descrito como individuos “inteligentes” (Lozano 1733:54; Torrico Prado 1971:146; Martínez 1983:201). Toda esta serie etnográfica se ha trabajado para dar otra imagen a un pueblo sufrido, perseguido, raras veces comprendido — sólo porque ha sido simplemente diferente.

> encubren, sus declaraciones son generalmente falsas, inculpan al más inocente o al enemigo. No obstante de que son tímidos y cobardes, reconocen como un derecho la venganza, que la ejecutan a tración o en acto de borrachera; viven sometidos a la ley del Talión: una muerte la vengan con la otra, sea con el autor o sus familiares" etc. (Torrico Prado 1972:138).[10]

Pocos han sido los académicos que han prestado alguna atención a las razones que se ocultan detrás de estas desdeñosas y abusivas descripciones de los pueblos matacos. Algunos empero han notado las tendencias tradicionalistas: D'Orbigny (1944:244) enfatiza el hecho de que no se someten a los blancos como los demás indígenas; Rydén (1936:162) afirma que la "europeización" es sobre todo de apariencias externas, y Nordenskiöld (e.g. 1910:139–140), Palavecino (1964:379) y Fock (1966/67:90) concuerdan en que la cultura de los pueblos matacos ha cambiado muy poco a lo largo de los siglos.

Karsten se refiere a los mataco-noctenes de Bolivia como los indígenas del Chaco que "mejor han conservado su cultura original" (1932:26), mientras que Fock asegura que los indígenas mataco "se considera generalmente que poseen la cultura más original y simple del Chaco" (1960*b*:477). La explicación de Fock viene de su situación de "pueblo fronterizo", que les ha llevado a crear "un tradicionalismo especial como una barrera protectora. Sobre todo los mataco del nororiente en el curso medio del Pilcomayo han conservado sus antiguas tradiciones hasta el momento" (1963:91; 1966:349).

Los mismos 'weenhayek consideran que su cultura es "tradicionalista" en comparación con sus vecinos indígenas. A menudo afirman "somos diferentes", o "no somos como los demás". De acuerdo con mis informantes (mataco-noctenes), la auto-denominación original de los 'weenhayek era *'olhaamelh*, es decir, "nosotros", una denominación común entre los pueblos indígenas. Sin embargo, actualmente los mataco-noctenes se llaman a sí mismos *'wenhayeyh* o *'weenhayek wikyi'*,[11] que significa "pueblo diferente".

10 Esta es una cita — sin crédito — del padre Joaquín Remedi (1896), algo que no perdona su contenido. Se lo ha incluido aquí sólo para demostrar la actitud hacia los 'weenhayek tan reciente como en 1972.

11 'olhaamelh es el pronombre de primera persona plural exclusiva: "nosotros", "nos" (pero no ustedes). 'Weenhayek probablemente proviene de *'weenhalhámej*, que significa 'diferente' o 'distinto', y *wikyi'* significa 'gente', 'pueblo' o 'banda' (ver 12.2.1 y 12.2.2). A propósito Corrado menciona algo que podría ser una prueba temprana de esta denominación: nocten es corrupción de octenai, nombre que se da a los chiriguanos y que parece igualmente corrupción de Huenneyeu que es el nombre con que los Mataguayos se llamaban a sí mismos" (citado en Ortíz Lema 1986:77). Si los "Huenneyeu" que menciona Corrado

Supuestamente este nombre les fue dado por los chorotes, un pueblo estrechamente relacionado con ellos, y ha sido adoptado como una nueva auto-denominación por los mismos mataco-noctenes. Si he interpretado correctamente a mis informantes, los 'weenhayek se consideran a sí mismos diferentes de los mestizos que les rodean y de los demás pueblos indígenas. La auto-denominación incluso parece indicar que los 'weenhayek (noctenes) se consideran sustancialmente diferentes de los otros grupos matacos (cf. Ortiz Lema 1986:77).

La conducta no estandarizada de los 'weenhayek actuó como si fuera un incentivo para el presente estudio y uno de sus propósitos fue analizar por qué son, y se consideran a sí mismos, diferentes, es decir, por qué han reaccionado en una forma divergente al cambio social en comparación con sus vecinos inmediatos.

Aparte de que los pueblos matacos han sido calificados como "circunspectos" o "reservados" y "taciturnos", el idioma mataco siempre ha sido considerado extremadamente difícil e inaccesible (cf. Mingo 1981(1797):117; D'Orbigny 1944(1839):243). Además. académicos como Karsten, al hablar de la mitología, han llegado a suponer con antelación que queda poco o nada de cultura que explorar detrás de esta actitud, "si estos indígenas la tienen...es muy pobre" (1932:206).

Estos obstáculos y prejuicios quizás han influido en el carácter de las obras que encontramos sobre los pueblos matacos. La bibliografía sobre este pueblo ahora contiene centenares de títulos.[12] Empero, la mayoría de estas obras son artículos o libros donde sólo se menciona a los pueblos matacos o se los aborda muy superficialmente. Existen trabajos comparativos sobre ellos y sus vecinos (especialmente, Nordenskiöld 1919, 1920) pero carecemos de monografías etnográficas básicas. En palabras de Métraux: "No hay un estudio detallado contemporáneo de toda la cultura de una tribu del Chaco" (1946:208).[13]

---

son los "'weenhayeyh" (plural de 'weenhayek; que los 'weenhayek usan como sinónimo), tendríamos un indicio de que la denominación es más antigua de lo que he indicado en el texto. Como es obvio concluir del siguiente texto, wikyi' o wikyé es otra denominación de los 'weenhayek, probablemente más importante.

12 En la bibliografía sobre los 'weenhayek que se encuentra en Vol. 2, se encuentran trabajos sobre pueblos vecinos, obras de carácter general donde simplemente se menciona a los 'weenhayek, y ensayos no publicados.

13 El texto original en inglés dice: "There is no modern detailed study of the total culture of a Chaco tribe" (Métraux 1946:208).

A pesar de el impresionante número de títulos en la bibliografía de esta etnia, el trabajo más general sobre su cultura, hasta el momento, comprende apenas veinticuatro páginas de texto: la introducción de Fock a la obra *Folk Literature of the Mataco Indians* ('Literatura popular de los indígenas matacos') (1982). El mismo autor comenta sobre la escasez de trabajos profundos en la introducción: "la información sobre los matacos sigue siendo escasa hoy en día" (1982:1).[14]

Tanto Métraux (1939:8) como Fock (1960*a*:132–133) han considerado que un estudio exhaustivo de los pueblos matacos es "una tarea etnográfica urgente"[15] (ibíd) en el Gran Chaco e incluso en Sudamérica en conjunto (Métraux 1939:8). Las áreas que son menos conocidas, de acuerdo con estos investigadores, son la "etnología" (ibíd:5), "la organización social" (Fock 1960*a*:135) y los campos "lingüísticos y aculturativos" (ibíd:136).

## 1.2. Propósito

Por consiguiente, el primer propósito y el último de este trabajo es satisfacer las necesidades de "un estudio detallado moderno", es decir, compilar una etnografía (tal como la define, p.ej. Conklin 1968)[16] de uno de los pueblos indígenas del Chaco, a saber, los 'weenhayek. Como esto no es posible llevarlo a cabo en un sólo volumen, se ha elegido la organización socio-económica (cf. Fock 1960*a*:135) como el tema de esta contribución inicial.

Incidentalmente los 'weenhayek son idénticos al grupo etno-lingüístico que se ha descrito como "el más apropiado para el propósito de estudio" (ibíd:132) y el objeto de la "más urgente tarea de investigación etnográfica" (ibíd:133). Las dos poblaciones elegidas para el trabajo de campo intensivo

14 El texto original en inglés dice: "information about the Mataco has remained sparse" (Fock 1982:1).

15 El texto original en inglés dice: "*an urgent ethnographical task*" (Fock1960*a*:132–133).

16 Conklin ha definido la "etnografía" de la siguiente manera: "...la etnografía en sí misma ha recibido poca atención seria. Sin embargo, desde que las ciencias sociales se han vuelto más críticas de sus fuentes, más interesadas en cómo se registra, verifica y analiza la información, se ha desarrollado un gran interés en el método y la teoría etnográfica así como en los aspectos más técnicos y críticos de la investigación etnográfica.

En situaciones ideales una descripción etnográfica exige un período largo de estudio y residencia en una pequeña comunidad bien definida, el conocimiento de la lengua hablada, y el empleo de una gran variedad de técnicas de observación, incluyendo prolongados y estrechos contactos con miembros del grupo local, participación directa en algunas actividades del grupo, y un énfasis mayor en el trabajo con informantes que en el uso de información documental o estadística". (1968:172).

(cf. Mapa 3) están situadas “en la margen derecha del Pilcomayo, entre Villa Montes y Crevaux” /donde viven aquellos matacos/ “que mejor han conservado su cultura original” (Karsten 1932:26).

De la misma forma que los ‘weenhayek perpetúan la tradición de sus ancestros, he intentado seguir los pasos de mis “precursores” antropológicos y presentar mi trabajo en la forma de una etnografía “clásica”. Al hacerlo, sigo la tradición de la investigación escandinava en el Gran Chaco, que fue iniciada por Rosen, Nordenskiöld, Boman y Karsten, y que fue continuada más adelante por Rydén y Fock (ver 1.6.1.).

Asimismo, como los ‘weenhayek se hallan integrando continuamente nuevos elementos a su cultura, no he descontado la posibilidad de incorporaciones útiles de la antropología contemporánea. Mi énfasis en los conceptos y términos ‘weenhayek se ha inspirado en la antropología interpretativa en general y en el “análisis fenomenológico” introducido por el investigador argentino Marcelo Bórmida (1976) en particular. Sin embargo, en conjunto, mi enfoque es ecléctico.

El material que constituye la base para el presente trabajo proviene de dos tipos de fuentes: la literatura etnográfica y mis notas de campo (véase 1.5). Así, se puede decir que es una síntesis y una crítica de la información disponible, actualizada mediante la integración del material de campo del autor. Ya que la época cubierta por la bibliografía se extiende por un período de 250 años, y las notas de campo tienen un marco temporal de aproximadamente una década, la perspectiva es diacrónica y hace hincapié en el cambio y la continuidad más que en el “presente etnográfico” tradicional.

Aun si el presente tratado se limita a la descripción de la organización socio-económica de una sola sociedad del Chaco, de ninguna manera quiere decir ésto que sea completo. Por ende se debe considerar básicamente como una limitada contribución a la etnografía de la región, y quizás como un intento de dar un paso adelante en la comprensión de los pueblos del Chaco.

## 1.3. Organización temática de la obra

Esta obra es un intento de enfoque holístico de la organización social y económica de los ‘weenhayek. También se da especial interés a los conceptos endémicos para las instituciones y los elementos de estudio. Este enfoque, como es natural, influye en la organización temática de la obra.

Se inicia con una presentación del propósito de la obra, algunas notas sobre la base teórica y una reseña crítica de las principales fuentes etnográficas. El capítulo 2 constituye un marco de referencia de carácter general

para el estudio. Presenta el Gran Chaco, la geografía, el clima, la biología, la historia, etc, al igual que un esquema general de los grupos etnolingüísticos y familias lingüísticas de la región. Esta presentación se la realiza con cierto detenimiento debido a que ha habido mucha confusión en la bibliografía etnográfica al respecto.

El capítulo 3 ofrece una brevísima introducción a la cosmología 'weenhayek y a su cosmovisión. No se lo ha de considerar como un sumario exhaustivo de la información disponible, sino más bien como una descripción de algunos aspectos que son relevantes para la presentación de la organización social y económica.

La parte sobre la organización económica (capítulos 4 a 11) es la más voluminosa, tratando en detalle la organización del trabajo según la temporada, la especialidad, el sexo y la edad; los recursos y los implementos; las ocupaciones tradicionales y actuales de los 'weenhayek, tales como la recolección, la caza, la pesca, la horticultura, la artesanía y el trabajo asalariado. Luego sigue una sección sobre la distribución de los recursos, las reglas de reciprocidad y el comercio. Se demuestra que en general no ha sido transformada la estructura económica pero que la disposición del tiempo invertido en ciertos sectores económicos se ha cambiado. Se llega a la conclusión que la economía 'weenhayek, en la mayor parte de sus aspectos, es más tradicional hoy en día que después de la Guerra del Chaco.

El capítulo 12 presenta una reconstrucción de la organización social antes de la colonización de la zona, a fines del siglo pasado. Luego se integran las notas de campo del autor de los años 1980 y en adelante. A base de esto, se demuestra una descripción tentativa del cambio social y de los factores involucrados. Además se resuelve que la terminología de parentesco indica un sistema bilateral; que han estado organizados en unidades socio-políticas llamadas *wikyi'*; que las uniones matrimoniales se caracterizan por monogamia, residencia uxorilocal, exogamía del wikyi' y alianzas estratégicas.

El capítulo 13 expone la organización política. Aquí se nota que la introducción de "capitanes", por parte de las autoridades, resultó en una debilitación de la posición del líder tradicional, el *niyaat*. Durante las últimas decadas, con el incrementado estatus social y económico de los 'weenhayek ha habido un retorno al sistema tradicional y varios capitanes han sido destronados y substituidos por un *niyaat*. El capítulo 14 trata del sistema legal.

Los capítulos 15 a 17 examinan la sociedad 'weenhayek desde vínculos más precisos; capítulo 15 se basa en el hecho de que su territorio está

dividido por una frontera internacional; capítulo 16 discute los efectos de la comercialización de ciertas actividades tradicionales en la sociedad ‘weenhayek; y capítulo 17 analiza estrategias de caza y recolección en una situación urbanizada y modernizada.

El último capítulo constituye una síntesis de la problemática de cambio y continuidad. A base de una investigación de los elementos económicos, políticos, lingüísticos y culturales, se resuelve que los ‘weenhayek han renegado de la integración a la sociedad nacional y que factores varios y complejos han cooperado en crear esta situación de continuidad cultural. La sociedad ‘weenhayek podría ser caracterizada como “tradicional”, con ciertas incorporaciones culturales del exterior, antes que “aculturada”. Este tradicionalismo está caracterizado por la perpetuación de lo que se concibe como normas ‘weenhayek, la conservación de la identidad étnica, y la percepción de una ficción de continuidad.

Entre los factores que han cooperado en hacer posible este tradicionalismo, se resaltan el proceso lento y gradual de la colonización del área; la organización social flexible, basada en alianzas entre reducidas e independientes entidades ambilineales; la reciente independencia económica debida a la comercialización de la artesanía; y la afirmación de títulos de propiedad de ciertas porciones de su territorio tradicional. Una implicación del mencionado tradicionalismo es que los ‘weenhayek han podido mantener y mejorar su situación económica y conservar mucho de su cultura.

## 1.4. Algunas notas sobre la base teórica

El estudio de recolectores y cazadores es tan antiguo como la etnografía. Origina de la fascinación por lo exótico — y desafiante — que había en “lo más allá” de los primeros exploradores: hombres machos y blancos. Por eso sufren los primeros relatos, por ejemplo los estudios de Rafael Karsten entre los ‘weenhayek en 1911, mencionados abajo, de una imagen distorsionada por parcialidad masculina (inglés: *male bias*). En el texto que sigue, se discuten varios problemas que han surgido por esa posición. En varios casos esta parcialidad fue empeorada por el evolucionismo o el “darvinismo social”.

Seguramente existe cierta parcialidad también en esta obra, ya que todos representamos algún tipo de subjetividad. Sin embargo, a medida de lo posible, esta obra se desentiende tanto de la parcialidad masculina como del darvinismo social que han producido los juicios negativos de nuestros amigos ‘weenhayek, mencionados en 1.1. arriba. Es mi convicción definitiva

que una posición teórica demasiado rígida puede impedir a un investigador de sacar conclusiones adecuadas.[17] Por eso, mi posición básica es la ecléctica, algo que se puede observar a lo largo de esta serie.

Sin embargo, para este volumen no puedo negar la influencia notable de por ejemplo Erland Nordenskiöld (1912, 1929) y Julian H. Steward (1947, 1949). Debo al primero la perspectiva histórica y geográfica. Supongo, como Nordenskiöld que la difusión, por medio de migraciones e intercambio, ha sido más importante que anteriormente reconocido. Por eso podemos aprender algo sobre la situación en el Gran Chaco por medio del estudio de los indígenas de las praderas de Norteamérica; algo que ya nos enseñó Nordenskiöld. El análisis comparativo, por ejemplo, subyacente en todos los volúmenes de esta serie, se debe al erudito sueco.

Para los que conocen la posición de Steward en cuanto a Nordenskiöld, mi respeto a los dos puede ser una sorpresa. Steward hizo una crítica severa a las teorías del otro. Pero en realidad no hay ninguna contradicción entre una perspectiva histórica y una de ecología cultural. Además llega Steward a resultados muy similares a los de Nordenskiöld.

Para mi la idea de tradición histórica, en combinación con la posición de que sistemas de subsistencia son afectados por el ambiente natural, es una combinación que presenta una buena base para la comprensión de las cultural del Gran Chaco. A Steward debemos la organización de la presente obra, el enfoque en los medios de subsistencia y el efecto del sistema sobre las otras áreas de la sociedad ‘weenhayek.

En cuanto a recolectores y cazadores, se tomó otro paso teórico más en 1968 con la conferencia “Man the Hunter” y el libro siguiente con el mismo título (Lee & DeVore 1984 (1968)), tanto como la contestación subsecuente: *Woman the Gatherer* (Dahlberg 1983). Este paso significó la terminación de varios conceptos esterotípicos de recolectores y cazadores, como la dominancia masculina, la dependencia de carne, el sistema de parentesco patrilineal, la vida aislada de tales grupos, etc. El presente estudio afirma varias de las nuevas conclusiones, o sea la igualdad de género, la base vegetal de la dieta, el sistema de parentesco bilateral, el contacto continuo con grupos forasteros.[18]

---

17 En mi artículo sobre la obra de Rafael Karsten, “Los peligros de las presuposiciones teóricas” (Alvarsson 1997:105–142) hago un estudio justamente sobre el efecto del evolucionismo sobre un buen observador como Karsten.

18 Aquí no entramos en los debates que no tienen significado para el presente estudio, por ejemplo el de ‘tradicionalistas’ y ‘revisionistas’; el de recolectores y cazadores ‘primarios’ o ‘secundarios’; o el de ‘*Rain Forest sustainability*’.

Lo que aplicamos de la antropología de recolectores y cazadores más reciente en esta obra es la idea de una ideología particular, o un "etos de recolectores y cazadores" (Silberbauer 1996), algo que demostramos en especial en Capítulo 17. En el mismo contexto, enfatizamos también la idea de 'oportunismo' como un componente central en este etos (cf. Bird-David 1992) y la de una "mente recolectora" (inglés: *foraging mind*). Este "etos" nos ayuda en explicar que una interacción entre indígenas y criollos, por ejemplo en la ciudad, puede ser entendida como una reflexión del intercambio previo entre los 'weenhayek y sus guardianes de la naturaleza.[19]

Otra idea es la de "retorno inmediato" (inglés: '*immediate return*'), algo que James Woodburn (1991) y otros han asociado con "sociedades encapsuladas", eso es, grupos rodeados por pueblos de otros sistemas de subsistencia. Woodburn contrasta esta combinación con sociedades de recolectores y cazadores que solamente tienen vecinos del mismo sistema de subsistencia, por ejemplo los inuit y los aborígenes de Australia que presentan sistemas de "retorno retardado" (inglés: '*delayed return*') que incluyen almacenamiento extenso de comidas. Esta posición teórica nos ayuda en explicar por que los 'weenhayek en gran medida han dejado su costumbre, tan bien descrita por Nordenskiöld (1910) de almacenar algarroba y otras frutas, cuando, a lo largo del siglo XX, sucesivamente han sido rodeados por la sociedad criolla y mestiza.

## 1.5. Condiciones de la investigación

Este trabajo se basa en la investigación de campo llevada a cabo entre los 'weenhayek de Bolivia durante los siguientes períodos de la pasada década: enero 1976–abril 1979, junio– agosto 1980, junio 1982, y octubre 1983–mayo 1985. Lo cual da un total de más de cinco años de investigación de campo.

Villa Montes (*Tuunteyh*), a orillas del Pilcomayo, fue la base para el trabajo de campo, mientras que Algarrobal (*Hoo'o'yo'*), más al sudeste siguiendo el curso del mismo río (véase Mapa 3), fue utilizada como un segundo campamento base. Son razones de tipo comparativo las que explican esta decisión, pues los 'weenhayek de la primera población están en interacción diariamente con los mestizos, mientras que los habitantes del

---

19 Barnard generaliza este fenómeno en una manera muy interesante y aplicable en nuestra situación: "This mode of thought persists after people cease to depend on hunting and gathering as their primary means of subsistence" (1993:33). Este mismo investigador también dice que la misma estrategia se usa también en la vida religiosa de estos pueblos (íbid.)

segundo pueblo viven en uno de los asentamientos 'weenhayek más aislados de Bolivia.

Las actividades de campo eran, entre otras cosas, la observación participante, las entrevistas, y el trabajo con los informantes. Una buena parte del tiempo lo dediqué también al establecimiento de escolarización bilingüe infantil y el apoyo a las actividades tradicionales. En estas áreas trabajé en cooperación con los misioneros y entré en contacto con las autoridades locales. Con el pasar de los años logré crear varios lazos de amistad con indígenas 'weenhayek. De esta forma fui introducido y aculturado en la sociedad 'weenhayek contemporánea y su entorno de una manera que de otra forma hubiera sido imposible.[20]

Asimismo, una buena parte del tiempo que pasé en el Chaco lo dediqué al trabajo intensivo con los informantes. Aproximadamente diez informantes 'weenhayek de ambos sexos, cuyas edades fluctuaban entre los quince y ochenta años (véase 1.6.3.) participaron en mi investigación por cortos o largos períodos de tiempo. Sin embargo, mis dos informantes principales, y a la vez ayudantes, Màànhyejas y Noolnejen, ambos varones, trabajaron conmigo por períodos mucho más largos que los demás.

El trabajo de campo se llevó a cabo tanto en español como en 'weenhayek. En el campamento de Villa Montes, relativamente bilingüe, utilicé ambas lenguas, aunque la primera fue la dominante. En la población de Algarrobal procuré usar únicamente el idioma 'weenhayek.

## 1.6. Una revisión crítica de las fuentes

La línea de argumento que sigue el presente trabajo se basa sobre todo en fuentes escritas y material registrado que me proporcionaron los informantes. Por lo tanto, es natural que presente a continuación estas fuentes de una manera crítica, con el fin de proporcionar así al lector información suficiente para que juzgue la validez de las frecuentes referencias que aparecen en este libro. Para aquellos que no están familiarizados con los americanistas que aquí se mencionan, he incluido citas tomadas de notas bibliográficas de antropólogos contemporáneos de renombre.

---

20 El grado de aceptación puede hallarse en que, a lo largo de los años, recibí tres nombres 'weenhayek, uno de los cuales era un apodo, y que en repetidas ocasiones me llamaban por estos nombres, cosa rara para un individuo que no pertenece a la etnia de acuerdo con mis informantes.

### *1.6.1. Fuentes etnográficas principales*

Los primeras fuentes literarias que aparecen a lo largo de esta obra provienen de un puñado de investigadores que han dedicado gran parte de su vida al estudio de los indígenas del Chaco.

La mayor parte del material sobre la situación en el Chaco hacia principios de siglo la he tomado de las obras del profesor sueco *Erland Nordenskiöld* (1910; 1912; 1919). Nordenskiöld era un antropólogo entusiasta que visitó el área durante varios viajes de investigación a Sudamérica, especialmente entre 1901 y 1902, 1908 y 1909, y 1913. Su trabajo de campo en el Gran Chaco se llevó a cabo mucho tiempo antes de que el término se estableciera en la disciplina:

> Durante su viaje al Chaco en 1908–1909, Nordenskiöld vivió por mucho tiempo entre los chorote, y participó, como si fuera un miembro de la tribu, en su vida — Al vivir como un indígena entre indígenas, Nordenskiöld pudo enriquecer la ciencia etnográfica, y su trabajo de investigación es uno de los más importantes en la historia reciente de los estudios en Sudamérica. (Rosen 1924:118).[21]

Aunque las partes teóricas están más desarrolladas en sus publicaciones tardías, el libro que más ilumina el presente estudio es *Indianlif* ('Vida indígena') de 1910.[22] Aunque no es una obra científica en el sentido más estricto de la palabra, este libro contiene una riqueza etnográfica sin par. En comparar los diarios de Nordenskiöld de la expedición de 1908 y 1909 con este libro, se nota que de veras es una simple rendición sistematizada de sus notas de campo.

Aunque nunca fue superado, su trabajo etnográfico inspiró y desafió a todos los que posteriormente se dedicaron a estudiar la cultura y la sociedad del Chaco. Su obra ha sido calificada en los términos siguientes: "Basándose en la abundante experiencia de campo que le brindaron sus numerosas

---

21 El original sueco es el siguiente: "under sin resa i Chaco 1908–1909 levde Nordenskiöld en lång tid hos choroti och deltog, som om han varit medlem av stammen, i deras liv. - - - Genom att leva som en indian bland indianer har Nordenskiöld på ett utomordentligt sätt lyckats rikta den etnografiska vetenskapen, och hans forskargärning är en av de märkligaste i Sydamerikas nyare upptäckhistoria". (Rosen 1921:118).

22 El título completo es: *Indianlif i El Gran Chaco (Sydamerika)* ('Vida indígena en el Gran Chaco (Sudamérica)'). Fue traducido y publicado en alemán ('*Indianerleben*') y francés ('*La vie des indiens dans le Chaco*') ya en 1912. Fue traducido al español y publicado en Bolivia recién en los años 1980.

expediciones a Sudamérica, Nordenskiöld se convirtió como el principal investigador de la etnografía sudamericana y la historia de la cultura de su tiempo" (Fock 1982:xvi).

Las obras fundamentales de Nordenskiöld sobre los 'weenhayek y sus vecinos (1910, 1919) tratan, al menos por el nombre, más de los grupos chorotes y nivaklé,[23] pero, como el mismo autor dice, "en realidad el presente trabajo trata, no sólo de la civilización de los chorotes y los ashluslay, sino también la de los mataco" (1919:5). Frecuentemente también se hace referencia a este último grupo en todas sus obras.

*Eric von Rosen* fue un colega contemporáneo de Nordenskiöld, en realidad la persona que le introdujo a la etnografía profesional. S. Henry Wassén, alumno de Nordenskiöld, le describe en la siguiente forma:

> Desde muy temprano se interesó en la antropología, que estudiaba en el entonces 'Departamento de Etnografía' del *Riksmuseum* de Suecia. Como también tenía la fortuna de pertenecer a una familia acaudalada, pudo cultivar este interés en la antropología durante toda su vida. Aun cuando Eric von Rosen fue uno de los organizadores de la Expedición Sueca Chaco-Cordillera entre 1901 y 1902, y posteriormente publicó varias obras en base a sus resultados, de ninguna manera Sudamérica fue la única parte del mundo que atrajo su interés. También emprendió grandes expediciones por África y estudió, por ejemplo, la cultura de los lapones suecos - - - Eric von Rosen tuvo un talento artístico para la fotografía. Como también tenía los medios económicos para hacer preciosas publicaciones de sus obras, siempre ha sido un gran placer estudiarlas también desde este punto de vista especial (Wassén 1966/67:347).[24]

---

23 A saber, los 'choroti' o chorote y los 'ashluslay', chulupi o nivaklé (ver 2.2.); ambos grupos pertenecen a la misma familia etnolingüística que los pueblos matacos.

24 El texto original en inglés dice: "He became interested in anthropology quite early, which he was studying in the then Ethnographical department of the Swedish Riksmuseum. As he also had the personal luck to belong to a wealthy family he could cultivate this anthropological interest all his life. Even though Eric von Rosen was one of the organizers of the Swedish Chaco- Cordillera Expedition in 1901-1902 and later published several works based on its results, South America was by no means the only part of the world in which he took a vivid anthropological interest. He also undertook extensive expeditions through Africa and he studied e.g. the culture of the Swedish Lapps - - - Eric von Rosen was something of an artist as a photographer. As he also had the economic means to get his works wonderfully illustrated, it has always been a great pleasure to study them also from that special point of view." (Wassén 1966/67:347).

El trabajo de Rosen que con mayor frecuencia se menciona en este estudio es el *Bland Indianer* ("Entre los indios"), publicado en sueco en 1921. Los capítulos etnográficos fueron traducidos posteriormente al inglés, e incluidos en el profusamente ilustrado volumen *Ethnographical Research Work during the Swedish Chaco-cordillera Expedition 1901–1902* (1924). A Rosen le debemos la primera documentación genuina de carácter fotográfico de los indígenas del Gran Chaco. Rosen fue un agudo observador pero su interés se centró sobre todo en la cultura material; de este modo, sus contribuciones son menos valiosas para el presente trabajo que las de Erland Nordenskiöld.

El profesor *Rafael Karsten* fue un investigador finlandés que dedicó gran parte de su vida al estudio de la sociología y la religión sudamericanas. Pasó un mes entre los mataco-noctenes de Bolivia en octubre de 1912 (1913:199), y posteriormente hizo contribuciones al conocimiento de los mataco, especialmente en lo que se refiere a las nociones religiosas. Dos de las obras de Rafael Karsten han influido en el presente estudio, la de 1913 y la de 1932. La última debe ser considerada una de las fuentes principales sobre la familia etnolingüística mataco-guaicurú. Con cierto cuidado ha de tratarse (y así lo hacemos aquí) algunas informaciones de Karsten que no son corroboradas por el trabajo de otros investigadores, o que contradicen otros datos, pues no debemos olvidar que Karsten pasó períodos de tiempo relativamente cortos entre los 'weenhayek en comparación con sus colegas.

*Stig Rydén* fue alumno de Nordenskiöld. S. Henry Wassén lo caracteriza de la siguiente manera: "Durante toda su vida, fue un americanista muy activo y productivo, repartiendo su interés entre la arqueología y la etnografía, pero sobre todo dedicándose a la investigación arqueológica" (1966/67:347).[25]

En 1932 realizó una expedición etnográfico-arqueológica al Chaco argentino y boliviano, entre otras cosas "para estudiar a los indígenas tapiete y toba que habitan las orillas del Pilcomayo en el Gran Chaco. Los resultados fueron presentados en un conocido libro de viajes escrito en sueco y publicado bajo el título de *Chaco*" (1936). La mayoría de las referencias que se hacen de la obra de este autor en el presente estudio se remiten a este libro (1936). Rydén vivió un considerable período de tiempo entre los nivaklé ("tapiete"), y publicó descripciones detalladas de esta estadía. A él

---

25 El texto original en inglés dice: "During his whole life he was a very active and productive Americanist, sharing [*sic*] his interest between archaeology and ethnography, but mostly dedicating himself to archaeological research" (1966/67:347).

también le debemos gran parte de la información concerniente a la situación de los indígenas durante la Guerra del Chaco.

El etnógrafo suizo *Alfred Métraux* no necesita presentación, pues es uno de los principales americanistas que contribuyeron para el "Handbook of South American Indians" (1946, 1949). Su excelente estudio titulado "Ethnography of the Chaco" (1946), en el *Handbook of South American Indians*, ofrece un resumen de casi completamente todo lo que se sabía sobre el área para la década de los treinta.

Su vida la ha caracterizado Niels Fock en los siguientes términos:

> Tras obtener una educación superior en Lausanne y París, en combinación con una visita a Gotemburgo, donde Erland von Nordenskiöld llegó a ser su gran fuente de inspiración, Métraux retornó a la Argentina, donde, en 1928, organizó el Instituto de Etnología de Tucumán, y inició su trabajo de campo entre los indígenas del Gran Chaco. Sus expediciones al Chaco fueron el inicio de una carrera tan brillante y ubérrima como jamás haya conocido la etnología sudamericana. En 1913 (1933) Métraux visitó a los indígenas tobas y, como producto accesorio, registró un copioso material narrativo entre los matacos, vecinos de aquellos. (Fock 1982:xv).[26]

El material mencionado en esta cita fue publicado con comentarios del autor en el Museo Etnográfico de Gotemburgo en 1939. Los trabajos de Métraux que se citan en esta breve bibliografía (1939, 1946, 1949) también son los que se mencionan con más frecuencia en el presente estudio.

El etnógrafo danés *Niels Fock* inició su investigación en Sudamérica con un estudio de la religión y la mitología de los *waiwai*. Continuó su trabajo antropológico con dos expediciones al Gran Chaco, 1958–1959 y 1961–1962, las cuales dedicó especialmente al estudio de los indígenas mataco-güisnay del Pilcomayo. Dicho estudio arrojó importantes contribuciones al conocimiento de los indígenas matacos, sobre todo en cuanto a su historia

26 El texto original en inglés dice: "After obtaining a higher education at Lausanne and Paris, combined with a visit to Göteborg where Erland von Nordenskiöld became his great source of inspiration, Métraux returned to Argentina where, in 1928, he organized the Tucumán Institute of Ethnology and began his fieldwork among the Indians of the Gran Chaco. His Chaco expeditions initiated a career as brilliant and fruitful as any South American ethnology has seen. In 1913, Métraux visited the Toba Indians and, as a by-product, recorded extensive narrative material among the neighbouring Mataco." (Fock 1982:xv). Nota el año equivocado de la visita.

(1960, 1966/67), su organización social (1963), su legislación (1966) y su mitología (1982).

Debemos los trabajos más recientes sobre los pueblos matacos a un grupo de investigadores argentinos, representados básicamente en la revista *Scripta Ethnologica* (Buenos Aires). Entre estos académicos encontramos a *Mario Califano* (1973, 1976), que ha escrito sobre el chamanismo y la mitología, *José A. Braunstein* (1974, 1976, 1978, 1983, 1990, 1993, 2010),[27] que ha contribuido a nuestro conocimiento de la organización socio-ecónomica, extensión geográfica y lingüística, cutural material (y mucho más) de este pueblo, *Miguel A de los Ríos* (1974), que ha hecho aportes sobre la concepción del tiempo, *Andrés A. Pérez Diez* (1974), que ha estudiado el calendario mataco, y *Celia O. Mashnshnek* (1974, 1978), que se ha ocupado de la interrelación entre la economía y la mitología, etc.

Como se mencionó en el prefacio, mi trabajo se ha beneficiado de continuas conversaciones con el Dr. Edgar Ortiz Lema. Este investigador ha visitado a los 'weenhayek en numerosas ocasiones, ocupando una gran parte de su tiempo entrevistándolos. Sin duda es el mayor experto boliviano del siglo XX sobre los 'weenhayek, algo que queda confirmado por su trabajo sobre estos indígenas del Chaco (1986), que se basa tanto en material bibliográfico como en visitas de campo.

### *1.6.2. Fuentes etnográficas complementarias*

Es preciso distinguir las fuentes principales (presentadas en 1.6.1.) de aquellas de carácter "complementario". Las primeras han sido escritas todas por etnógrafos entrenados por antropólogos, mientras que las otras tan sólo son informes de viajeros, misioneros, estudiantes, etc.

Las fuentes etnográficas complementarias son consideradas una especie de reportes de "testigos oculares", que se utilizan para ilustrar o apoyar información que se encuentra en otro lugar, ya sea en las fuentes principales o en mi propio material de campo. Nunca se las utiliza como el único fundamento para formular hipótesis o teorías.

Entre las numerosas obras que pertenecen a esta categoría (véase Bibliografía), cinco son de especial interés. Lozano (1733) y Mingo de la Concepción (1981 (1797)) son dos autores importantes en cuento son las fuentes más tempranas de cierta extensión que tenemos en nuestras manos. En ambos casos interesantes detalles etnográficos se mezclan con contenido

27 También existen una serie de "Informes de avance" mas recientes llamados *Hacia una nueva carta étnica del Gran Chaco*, editados por Braunstein y donde él también ha contribuido con muchos artículos de suma importancia.

folklórico, a tal punto que la distinción entre ambos tipos de información a menudo se torna difícil. Como ejemplos de contenido folklórico presentes en estas fuentes tempranas podemos citar la mención que hace Lozano del canibalismo entre los matacos (1733:53), afirmación rechazada del todo por Mingo (1981 (1797):118); o aquella de que son seres gigantes más rápidos que caballos (Lozano 1733:73).[28]

La tercera fuente, en ciertos casos insuperable en detalles etnográficos, y caracterizada por juicios desdeñosos y abusivos en otros, es la del humanista y aventurero sueco Mauricio Jespersson, que vivió en el Chaco desde 1913 a 1940. A él le debemos, por ejemplo, una detallada y al parecer correcta descripción de la organización legal de los pilagás. Las dos obras de Jespersson (1942, 1943) que utilizamos en este trabajo fueron publicadas ambas en sueco.

Las dos últimas fuentes complementarias que quiero mencionar son interesantes en cuento representan los reportes etnográficos muy detallados de la situación socio-económica de los indígenas ‘weenhayek en los años 1980. La alemana Monica von Koschitzky (1982) y los holandeses Moniek Boerenkamp y Arjan Schuthof (1985) fueron en aquel entonces estudiantes de antropología, y nos han dado descripciones académicamente básicas, pero por sus detalles de las condiciones de vida, sobre todo en lo concerniente a las actividades socio-económicas cotidianas son tan valerosas que las citas de sus ensayos abundan en esta obra.

### *1.6.3. Presentación de los informantes*

Los siguientes informantes proporcionaron la mayor información para el presente trabajo: (con excepción de los dos informantes principales, no se proporcionan detalles personales exactos para proteger la identidad de estas personas).

a) hombre ‘weenhayek, aprox. 70 años en 1985, habitante de Villa Montes.

b) hombre ‘weenhayek, aprox. 70 años en 1985, habitante de Timboy.

c) mujer ‘weenhayek, aprox. 70 años en 1985, de Villa Montes.

---

28 Las citas a que se hago referencia son las siguientes en el original español: a) “Sobre el misʃmo Río de Pilcomayo apartados quarenta leguas de la Cordillera eʃtán los Toba, y Mataguayes, que ʃerán las dos Naciones mas de cuatro mil indígena comedores de carne humana” (Lozano 1733:53); b) “aunque el P. Lozano en su historia dice que son comedores de carne humana, no nos consta” (Mingo 1981 (1791):118); c) “à los quales llaman en ʃu idioma los Mataguayes — y que ʃon tan ligeros, que passan à los Cavallos: que ʃon de esstatura agigantada” etc. (Lozano 1733:73).

d) *Màànhyejas*, hombre 'weenhayek, aprox, 60 años en 1985, habitante de Capirendita; uno de los dos informantes principales.



*Foto 1. Noolnejen — uno de los principales informantes 'weenhayek.*

e) *Noolnejen*, hombre 'weenhayek, aprox. 50 años en 1985, habitante de Villa Montes; vivió por más de una década entre wichi y mestizos argentinos; uno de los dos informantes principales.

f) mujer 'weenhayek, aprox. 50 años en 1985, habitante de Villa Montes.

g) hombre 'weenhayek, aprox. 40 años en 1985, habitante de Algarrobal.

h) hombre 'weenhayek, aprox. 30 años en 1985, habitante de Algarrobal.

i) mujer 'weenhayek, aprox. 20 años en 1985, habitante de Capirendita.

j) hombre 'weenhayek, aprox. 20 años en 1985, habitante de Capirandita.

k) mujer 'weenhayek, aprox. 15 años en 1985, habitante de Capirendita.

l) mujer 'weenhayek, aprox. 15 años en 1985, habitante de Capirendita.

Los informantes principales han sido consultados en todas las esferas de la sociedad y la cultura. Los informantes 'g' y 'j' han sido consultados en asuntos de organización social. Los informantes 'c', 'f' y 'h' han sido consultados acerca de la artesanía y las actividades económicas. Los informantes 'a', 'b', 'f', 'g', 'h', 'i' ,'k' y 'l', han sido consultados acerca de la cosmología y la mitología.

Además de estos informantes, otros individuos dentro y fuera de la etnia han contribuido a las notas de campo.

Capítulo 2

# El contexto — El Gran Chaco

## 2.1. Situación geográfica

El Gran Chaco es una planicie considerablemente extensa en el centro de América del Sur, situado en el Trópico de Capricornio, es decir, a la misma altura del Desierto de Kalahari en el sur de África, con el cual comparte algunas características. Es una región bastante seca, conocida por las temperaturas más altas de las Américas.

### *2.1.1. El concepto Gran Chaco*

Un estudio de la etimología del nombre casi siempre nos enseña algo sobre la historia del mismo concepto. La primera parte del nombre es de origen español sin lugar a dudas. Pero el segundo componente, "*Chaco*", ha sido objeto de numerosas discusiones. La mayoría de los investigadores está de acuerdo en que proviene del quechua, pero la disputa tiene que ver con la palabra original. La sugerencia más frecuente es "chaqu" o "chaqo", que denota las monterías de caza mayor que realizaban los Incas y que probablemente se extendieron a la región de la que nos ocupamos. Así, el significado vendría a ser más o menos el de "Gran Terreno de Caza Mayor"

Esta hipótesis está sancionada por Stig Rydén, que dice:

> [A]nualmente existían grandes monterías de caza mayor en el imperio inca, — el nombre "chacu" paulatinamente llegó a denotar a los incas que participaban en estas matanzas, y finalmente al área donde se realizaba la cacería. Es probable que el nombre Chacu, de ser una denominación de la zona occidental de El Gran Chaco — la única parte que fue incorporada al imperio inca — en tiempos coloniales se haya convertido en una denominación para la tierra llana descrita anteriormente" (Rydén

1936:15–16).[29]

Rafael Karsten (1915:24) reaccionó contra este punto de vista, ya que el Gran Chaco carece de piezas de caza mayor de acuerdo con sus observaciones, y como traducción ha sugerido en su lugar el término 'refugio' (*resort*) o 'lugar de refugio' (*place of refuge*).

Otros prefieren un homónimo que indica "desorden'. Esta es una de las hipótesis del lingüista Jesús Lara (1971:79), y que describiría las cercas primitivas de los asentamientos de los indígenas del Chaco. Una confirmación de esta teoría está en que algunos indígenas del Chaco se refieren a sus cultivos de maíz como "chacos" (Horn 1943:7).

Lozano señaló que el nombre correspondía a una "infinidad de indígenas" o a una "junta [de diversos pueblos]" (1733:2) pero no ofrece una traducción específica de la palabra "*chacu*". Una quinta posibilidad, también sugerida por Lara (1971:91), es que proviene de la palabra quechua *ch'aki*, que significa "seco", y puede aludir a las condiciones naturales del territorio.

La hipótesis quizá más inovativa presenta Ortíz Lema (1986:34). Según él, el término significa "tierra de alfarería" en lengua aymara, lo cual podría sugerir que las clases de barro que existen en el Chaco son buenas para la alfarería. Si esta hipótesis es correcta, el nombre de Chaco probablemente se remonta a la era de Tiahuanaco (500 A.C.–1000 B.C.), lo cual a su vez da a entender un aún más temprano intercambio entre los Andes y esta región.

### *2.1.2. División geográfica*

El área se divide tradicionalmente en tres regiones. El *Chaco boreal* es indiscutiblemente la parte más grande. Se extiende desde las estribaciones de los Andes en la desembocadura del Río Grande, el curso superior del San Miguel y las ciénegas del Pantanal en el norte, hasta la ciudad de Asunción en el sur. El límite occidental es el Río Pilcomayo y el oriental el Paraguay. El *Chaco Central* es el área comprendida entre los ríos Pilcomayo y Bermejo, mientras que el *Chaco Austral* corresponde a la región que está al sur del área antes mencionada, bajando hasta las estribaciones de la Sierra de Córdoba y la confluencia de los ríos Salado y Paraná. (Véase Mapa 1).[30]

---

29 Para ampliar la discusión, ver p.ej., Lindman 1889:46, Rosen 1921:108–109, Métraux 1946:197, Lara 1971:79 y Ortiz Lema 1986:32.

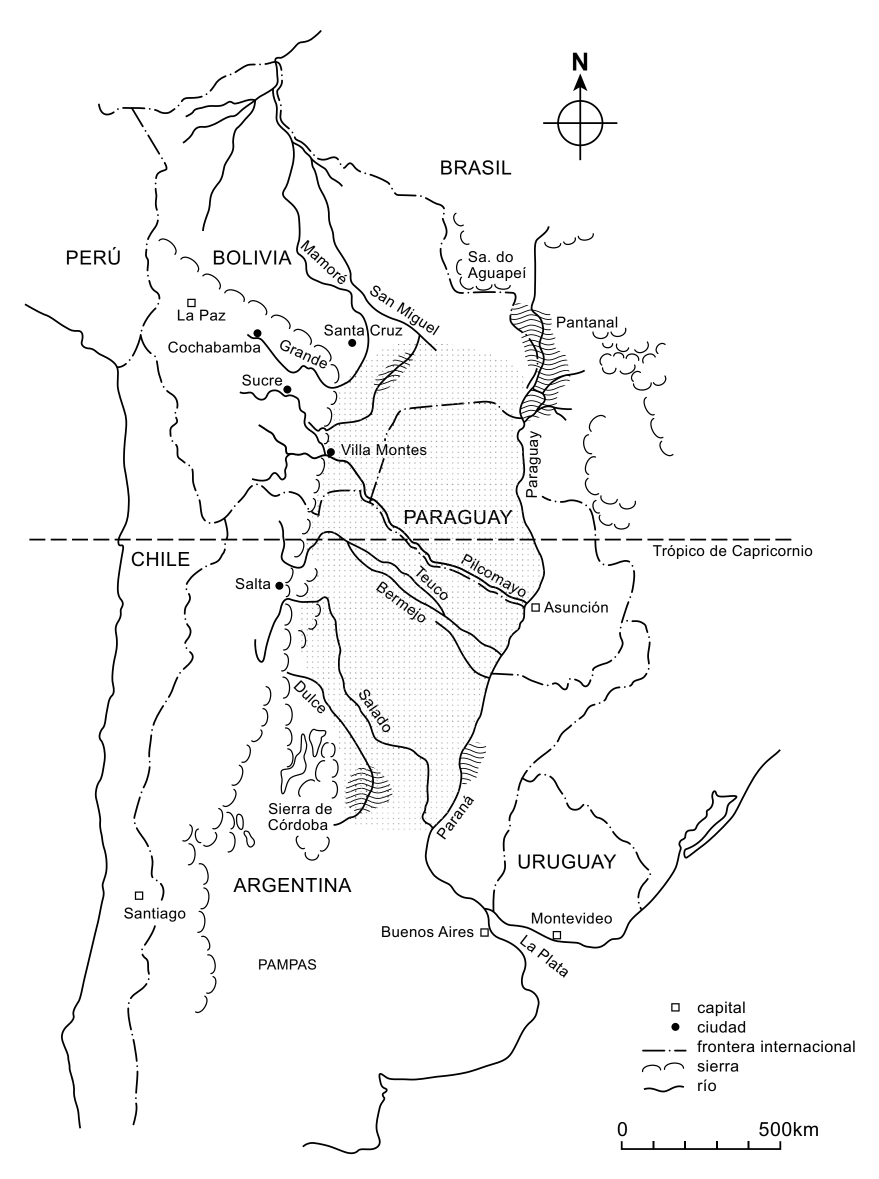
30 Ver p.ej., "Physical Map of South America", de la National Geographic Society, que data de 1972; o Horn 1943:8–10.

En conjunto las tres regiones forman el *Gran Chaco*, la extensa planicie seca que tiene un área superior al millón de kilómetros cuadrados, repartidos en tres países, Paraguay, la Argentina y Bolivia. Al norte, la planicie se convierte gradualmente en los bosques lluviosos de la Cuenca Amazónica, y al sur en la fértil pastura de las pampas argentinas. Al oeste limita con la imponente cordillera de los Andes, y al este con las pequeñas colinas de la Sierra de Aguapei y la modesta cadena montañosa que recorre el Paraguay.

La superficie desciende gradualmente de oeste a este, e incluso más dramáticamente del noroeste al sureste, tal como se puede observar en el curso de los ríos. Sin embargo, en general las diferencias de altura son pequeñas. El pueblo de Villa Montes al noroccidente está situado a tan sólo 300 metros sobre el nivel del mar.

La diferencia de altura puede ser una de las explicaciones de la marcada diferencia climática entre el Chaco Oriental y el Chaco Occidental. El primero es bastante húmedo y está formado por extensos pastizales, mientras que el segundo es considerablemente seco, y es allí donde viven la mayoría de los pueblos matacos. Es probable que el acceso a los pastizales sea la razón principal para que los indígenas del Chaco Oriental hayan podido adoptar con tanta rapidez el caballo en el siglo diecisiete mientras que los indígenas del Chaco Occidental nunca llegaron a hacerlo.

**Mapa 1. El Gran Chaco y su alrededores**




El Gran Chaco estuvo alguna vez ocupado por un antiguo mar interior, donde se sedimentaron limo y aluvión provenientes de los ríos que nacen en los Andes. Por esta razón en toda el área el suelo está constituido por un loess arcilloso y sin piedras. La falta de una piedra en la región hizo de las herramientas líticas artefactos tan raros como las herramientas de

metal hasta la llegada de los Europeos.[31] Los pantanos del Chaco oriental son los últimos restos de este mar interior. Gradualmente estos pantanos son cubiertos por las inundaciones anuales de los ríos (Horn, 1943:10).

Desde el aire el paisaje del Gran Chaco parece extremadamente plano y monótono. Una persona que viaje en un avión verá apenas un par de colinas, ríos, e inmensos bosques. Sin embargo, en jeep o a pie, el viajero ve las cosas de diferente manera. Aunque la vegetación seca y espinosa apenas puede decirse que sea atractiva, el escenario es variado y excitante en muchas formas. Se ven árboles altos, planicies salinas, cañones, pequeñas cadenas montañosas, charcas naturales, pantanos, bancos fluviales y mucho más.

### *2.1.3. El clima*[32]

El clima es tropical, con un ambiente caliente y seco la mayor parte del año. Las temperaturas 'oficiales' más altas de Sudamérica (46° C) se han registrado precisamente en el Gran Chaco (Hansson 1943:58) "entre Villa Montes y el Río Salado" (Métraux 1946:199). Sin embargo, temperaturas medidas con termómetros cotidianos muchas veces sobresalen los 50°C. El área también posee la temperatura de verano promedio más alta del continente, más de 30° C (Fock 1966–67: 89) y una de las más altas frecuencias de días soleados en todo el mundo (Horn 1943:11).

De acuerdo con la tradición oral mestiza (quizás influida por la cosmología indígena), el invierno corto consiste en tres períodos de tres días cada uno, en junio, julio y agosto respectivamente. Durante estos días las temperaturas bajan más allá del punto de congelamiento. Algunos años el "surazo" o viento frío del sur puede producir repentinamente temperaturas muy bajas en la región. En 1921 la expedición Haeger registró un mínimo de -10°C (Hansson 1943:58) y en 1977 el presente autor registró -7°C en una noche despejada y estrellada. En la mañana un niño 'weenhayek me trajo un disco de hielo de aproximadamente 25 milímetros de espesor. Lo había sacado del balde que su familia usaba para transportar el agua potable. (cf. Hack 1960:26).

En estas circunstancias extremas sufren tanto la naturaleza como el hombre. Después de las heladas nocturnas las hojas de algunas plantas y árboles amanecen de color café. En estas condiciones se destruyen los

31 Los indígenas del Chaco obtuvieron las herramientas líticas y metálicas por medio del comercio con pueblos vecinos. Ver Vol. 2.

32 Para tener una vista más amplia y profunda de la perspectiva émica o endémica del clima y de los recursos naturales, ver Vol. 6 donde esta perspectiva está en enfoque.

productos agrícolas y en ocasiones algunas personas que no están preparadas adecuadamente mueren congeladas. Los mestizos al igual que los indígenas, pese a la insuficiente vestimenta que llevan y las inadecuadas construcciones donde viven, logran sobrevivir reuniéndose en torno al fuego durante la noche.

La precipitación por lo general es baja, aproximadamente 630 milímetros al año en la parte central (Métraux 1946:199). Sin embargo, la gente dice que en algunos años, en la parte norte del Gran Chaco, llueve ocho veces en una estación. En 1916 y 1917 la precipitación anual bajó a 300 milímetros (Jespersson 1942:19). En 1941 el Chaco tuvo un año de sequía, y entonces la falta de agua produjo el "mal de cadera", una enfermedad seria del ganado (Belaieff 1946:347). La naturaleza también sufrió: "los venados empezaron a extinguirse en el sur, donde, durante los peores momentos de la sequía, un colono mataba hasta 500 de ellos en un solo abrevadero" (ibíd; cf. Hack 1960:27–28).

La falta de precipitación produce un clima semidesértico. Poco después de finales de la estación de lluvias, la tierra se seca, se resquebraja y la vegetación se marchita. Cuando el ganado, la gente o los vehículos pisan el suelo arcilloso, éste se atomiza, convirtiéndose en polvo fino. Cuando los vientos calientes del norte soplan en el área, producen lo que Nordenskiöld conoce como las "cotidianas tormentas de polvo" (1910:14).[33]

Sin embargo, el Gran Chaco ofrece nuevamente marcados contrastes. Durante la estación lluviosa, cuando el derretimiento de la nieve en los andes coincide con las lluvias torrenciales, los ríos crecen y se transforman de inofensivos riachuelos en temibles corrientes de agua que arrastran árboles, palos e incluso pequeños islotes. En cuestión de horas pueden cubrir las márgenes de los ríos y ocasionar inundaciones que pueden arrasar aldeas enteras. Esto ocurrió en los cincuenta, cuando el Río Bermejo tomó un nuevo curso y arrastró totalmente a una aldea mataca con todos sus habitantes (Fock 1982:3). Lo mismo ocurrió con un tributario del Pilcomayo en la aldea 'weenhayek de Capirendita en 1974: la gente apenas pudo salvarse. Otra vez, otro afluente del mismo río inundó la parte central del pueblo de Villa Montes en 1984.

La enorme carga de los ríos se debe a que toda la región está atravesada únicamente por tres ríos principales, el *Pilcomayo*, el *Bermejo*, y el *Salado*, los cuales han de acoger toda la masa de agua de la parte sudoriental de los Andes Centrales. Al no tener casi tributarios, estos tres ríos dominan el paisaje

33 El original sueco dice: "De vidriga, dagliga stoftstormarna" (Nordenskiöld 1910:14).

tanto desde un punto de vista natural como cultural. Este sistema fluvial triádico es rico en reservas ictiológicas: sábalo, dorado y zurubí.[34] A lo largo de los ríos encontramos la mayor densidad tanto para la vegetación, la fauna y la población humana. Así, las riberas de los ríos son lugares naturales de reunión de importantes rutas para los pescadores, los comerciantes y los migrantes.

Ningún río del Chaco tiene un lecho permanente. Continuamente cambian su curso durante el invierno, remodelando el paisaje continuamente. En algunos casos tienen agua sólo durante las inundaciones anuales e incluso entonces se pierden en las lagunas, las charcas y las ciénegas. Aún el río más importante, el Pilcomayo,[35] es absorbido momentáneamente por los cenagales del Estero Patiño.[36] Las pequeñas diferencias de nivel y la rápida evaporación forman en el sur lo que localmente se llama "salados", es decir, lagos de sal. En el resto del Chaco el suelo de las planicies inundadas y lagunas secas se suele cubrir con una delgada costra de sal.

Pese a las lluvias anuales y las inundaciones causadas por los ríos, es muy difícil encontrar en el Chaco agua consumible que cumpla con ciertos estándares. Durante la mayor parte del año extensas zonas carecen de pozos — y los pocos pozos que existen pueden secarse repentinamente durante los meses más calientes. En la mayoría de los casos la situación no puede

---

34 El nombre de este pez se escribe "zurubí" en la cuenca del Río de la Plata y "suruví" en la región andina y en la cuenca del Amazonas. Aunque es el mismo nombre, puede denotar especies distintas, según la región.

35 Pilcomayo es el río más septentrional de los tres principales que riegan el Chaco. Su cabecera se encuentra en los Andes sur-centrales, no lejos del Lago Poopó. En su curso atraviesa la ciudad de Sucre, residencia del poder judicial de Bolivia. La población más importante del Gran Chaco boliviano es Villa Montes, situada a orillas del río. Como ocurre con la palabra "Chaco", el origen del nombre "Pilcomayo" también ha sido objeto de acalorados debates. Nuevamente se trata de una palabra quechua. El segundo componente es "mayu", que significa río. Pero el primer componente no tiene una significación clara. Rosen (1921:290) y Lindman (1889:50) sugiere que pisco o pillcu significa "pajaro"; por su parte Jespersson (1942:250) prefiere "el poderoso". En guaraní el río se llama "Araguay" (Lindman 1889:50) y en 'weenhayek simplemente Teewok, "El Río".

36 Más o menos en la mitad de su curso el Pilcomayo ya no cruza por acantilados, sino que desaparece en el Estero Patiño, un inmenso terreno pantanoso que está entre los Ríos Dorado y Porteño. Cuando reaparece en el otro extremo del estero, se divide en dos ramales, el Brazo Norte y el Brazo Sur. Más adelante ambos ramales se vuelven a unir y desembocan en el Río Paraguay, cerca de Lambaré. El curso inferior del Pilcomayo también es una región de ciénagas, lagunas y cañadas. Las inundaciones más grandes de este río ocurren durante los meses de invierno, de febrero a abril, pero gran parte de la masa de agua es absorbida por los pantanos del Estero Patiño" (Métraux 1946:198). Así se explica por qué el Pilcomayo es navegable solamente cerca de su desembocadura en el Paraguay.

remediarse cavando pozos, pues el agua subterránea a menudo es salada y acre. Como resultado de esto, casi todos los asentamientos humanos se han concentrado en torno a los ríos, lagunas y pozos, los cuales no son permanentes y por consiguiente obligan a que los campamentos sean de carácter temporal.

Todo esto ha hecho que los forasteros describan el Gran Chaco como "un lugar miserable para vivir" (Fock 1982:3; cf. Hack 1960:25). Incluso se le ha dado un apodo característico debido a los constantes problemas de abastecimiento de agua: "el infierno verde" (Kraft 1943:150; Métraux 1946:201). No obstante, el clima sigue cambiándose, si en una serie de ciclos naturales, o por el impacto humano al ambiente, no sabemos. Durante uno de mis períodos de trabajo de campo en el Gran Chaco, 1983–1985, la precipitación y la humedad se incrementó notablemente, mientras que las temperaturas extremas eran menos comunes. Esto daba como resultado la formación de una vegetación más tropical de tipo forestal, así como la presencia de repetidas inundaciones y una abundancia de insectos, en especial cínifes, mosquitos y demás. Sin embargo, en la siguiente estadía larga, en 1992, el clima ya había vuelto a un estado más seco.

### *2.1.4. El ambiente natural*

El Gran Chaco está parcialmente cubierto por bosques secos, pasto y matorrales. La vegetación xerofítica es de un amplio espectro: juncias, pasto alto, cactus semidesérticos, matorrales de medio salado, hasta árboles inmensos y altas palmas. La flora endémica es sorprendentemente numerosa y variada, y tienen un mayor valor nutritivo que las plantas de la selva húmeda.

Cuatro árboles frutales han proporcionado productos alimenticios principales a los indígenas del Chaco durante buena parte del año desde que el hombre estuvo por vez primera en la región: el algarrobo,[37] el chañar, el mistol y la tusca. Entre la gran diversidad de plantas existentes, tres son de especial importancia para la dieta indígena gracias a que pueden ser almacenados por un buen tiempo: el naranjo del monte, que da pequeños frutos; el poroto del monte, que da frutos parecidos a los guisantes, y la sachasandia, que pese a ser mortalmente venenosa antes de madurar, se consume una vez que está madura.

---

37 Los hablantes de español distinguen entre "algarrobo" (el árbol) y "algarroba" (el fruto). Los nombres latinos de la flora provienen sobre todo de fuentes etnográficas, como Rosen 1921, Nordenskiöld 1910, Métraux 1946, Fock (varias publicaciones), Wilbert 1982, 1985, y otros. Los trabajos consultados de otras disciplinas incluyen a Platt 1962 y Ahlfeld 1973.

El tasi es el fruto de una trepadora que es ampliamente usada entre los ‘weenhayek. La yuquilla es uno de los muchos tubérculos que se preparan de la misma forma que la yuca. Varios frutos de cactus, y un fruto de bromelia, el chaguar,[38] son importantes contribuciones para la dieta ‘weenhayek. Otra especie de bromelia es quizá la planta más importante de todas desde un punto de vista cultural: se trata de la caraguatá.[39] No es comestible pero sus fibras se utilizan para fabricar bolsos, redes de pesca y un gran número de otros artículos.

Los indígenas (inter alia Fock 1966/1967:102), la población local (Jespersson 1942:19, 192, 201) y los científicos (p.ej. Métraux 1946:246) están de acuerdo en que las planicies del Chaco estuvieron alguna vez cubiertas con pasto en un grado mayor a la actual. Esta presencia de pastizales hizo que fuera abundante la caza mayor, y quizás haya sido un producto de la mano del hombre, que quemaba en repetidas ocasiones los pastizales para la caza y la horticultura. Actualmente los animales domésticos han pastado demasiado en el área; la cabra, que fue introducida en el siglo 17, ha sido especialmente dañina (Fock 1961:86). La erosión ha empobrecido el suelo, lavando la delgada capa de humus existente; los arbustos y matorrales como la tusca amarga se han extendido rápidamente gracias a los excrementos del ganado (Jespersson 1942:19). Los pueblos matacos han expresado su inconformidad con las siguientes palabras: “lo peor de todo, en tan sólo 50 años el ganado ha transformado nuestras fértiles planicies y boscajes en áridos matorrales de enredaderas, cactus y tusca” (líderes mataco-güisnay de Yuto, la Argentina, citados por Fock 1966/1967:102).

Esta transformación ecológica también ha afectado a la fauna. Rosen asegura que, hasta 1902, los alrededores del Gran Chaco, “tenían abundantes piezas de caza mayor” (1924:1). Cuando Nordenskiöld informa de su estadía en el Chaco, 1908–1909, nos da, no obstante, una imagen algo diferente: “los animales de caza son escasos en el interior del Chaco, o al menos en

38 En español esta especie no se distingue de las otras tres Bromelias. Por lo tanto, todas llevan el nombre de chaguar o caraguatá, dependiendo del dialecto del castellano de la región. En este trabajo, por razones netamente didácticas, prefiero llamar ‘chaguar’ a la especie *comestible* (*‘wuye’* en ‘weenhayek) y ‘caraguatá’ a la especie que se utiliza como *materia prima* para la artesanía (*kwutsaaj* en ‘weenhayek). Debo insistir en que se trata de una distinción artificial, hecha pensando en la claridad del texto.

39 Esta planta ha recibido mucha atención de los académicos pero el nombre latino está en disputa. Pérez Días (1983:65) la llama *bromelia fastuosa*, Wilbert (1982:503) *bromelia argentina*. Personalmente recurro a la denominación latina defendida por Nordenskiöld (1910:21), Rosen (1921:12), y otros autores: a saber *bromelia serra*. (También se puede presentar una confusión entre los nombres latinos de las tres especies).

las partes donde he estado" (1919:4– 5). Posteriores informes comparten la misma opinión.

Pese al carácter marginal de la ecología del Gran Chaco, encontramos un número considerable de especies de mamíferos. Existen varias especies de felinos, un par de animales de pezuña, muchos armadillos y un abundante número de roedores. Después de la Guerra del Chaco (1932–1936, véase 2.2.) y la llegada de granjeros mestizos, la mayoría de las piezas de caza más codiciadas, como el tapir y los pecaríes, prácticamente han sido exterminadas. Actualmente las piezas que cazan los 'weenhayek son armadillos, iguanas, lagartijas y ñandúes.

El jaguar, una vez el animal más temido del Chaco, ha corrido la misma suerte de los tapires y los pecaríes. Empero, el puma y el tigrillo son comunes aún, quizás porque no representan ninguna amenaza para el hombre. Un gran número de especies de roedores, reptiles y aves vive en el Gran Chaco.[40]

## 2.2. Historia de la región

A continuación presento un resumen de la historia del Gran Chaco, y en especial la de la región norte del Chaco Central, es decir, el habitat donde viven los indígenas 'weenhayek y sus vecinos inmediatos. Para un vistazo más amplio véase Vol. 2.

Hace miles de años grupos de recolectores y cazadores exploraron el Gran Chaco, haciéndolo su territorio. Vinieron al área en varias olas de inmigración; intercambiaron, y hicieron trueque — no solamente de objetos físicos, sino también de mitología y cultura espiritual. (Ver Vol. 7).

Con el ascenso de los imperios Tiahuanaco y Inca, parece haber habido un intercambio, más pacífico que en otras regiones, constituyendo en comercio y migraciones de trabajo. Este intercambio se cortó con la llegada de los conquistadores y el Gran Chaco se aisló por la decaída de la infraestructura bajo el gobierno español. Durante esta época varios exploradores europeos pasaron por el Chaco.

40 Los nombres latinos y la información biológica concerniente a la fauna se han tomado principalmente de la serie *World of Animals*, 1984, Bateman et al (eds), Oxford, Equinox Ltda. La segunda fuente consultada ha sido la colección "*Fauna*" 1972, Monteserrín/ Rodríguez de la Fuente (eds), Helsingborg: Bokfrämjandet. Se han consultado además otras obras, entre las cuales encontramos las fuentes etnográficas mencionadas en la nota 6, y Forshaw 1978, *Parrots of the World*, Neptune: TFH Publications. Para información más profundizada de animales y plantas, favor ver Vol. 6 en esta serie.

A fines del siglo 19, los pueblos indígenas empezaron a migrar a los azucareros en la Argentina. Allí ganaron dinero para su sustento durante una parte difícil del año. Irónicamente, fue en uno de estos azucareros que Nordenskiöld obtuvo una de las primeras colecciones de mitos que tenemos de los pueblos matacos (1910:12).

Después de varios intentos fracasados por los Franciscanos a establecer misiones entre los 'weenhayek, llegó *The South American Missionary Society* ('La sociedad misionera sudamericana').[41] Esta es una misión anglicana inglesa quienes iniciaron una misión entre los pueblos matacos en 1914. Fue conocida por su tendencia de dar preferencia a los indígenas (Métraux 1946:204).

Lo que más que cualquier cosa en la historia influyó a los 'weenhayek fue la 'Guerra del Chaco' entre 1932 y 1935. En esta campaña, los indígenas del Chaco, como los 'weenhayek, ni siquiera eran considerados soldados, ya que se habían corrido los rumores de que eran potenciales aliados de los paraguayos. Por eso decidieron mantener a los 'weenhayek fuera de combate. En diversas oportunidades, sobre todo durante los dos últimos años, se utilizó a los 'weenhayek como guías y barqueros, pero en general se les dio provisiones y se les pidió que se mantuvieran fuera del conflicto.

La Guerra del Chaco terminó con un tratado en 1936. Nuevamente se permitió a los indígenas del sur de Bolivia y del norte del Paraguay que fueran por el campo, recogiendo, cazando o pescado. Pero los viejos tiempos nunca volverían. El ejército ocupó su territorio durante cinco años. Durante este período habían sido transferidos una y otra vez. Se les había asignado a grandes campamentos que no tenían el permiso de dejar. De esta forma la organización social tradicional había sido eliminada para nunca volver a ser la misma nuevamente.

El ejército había distribuido provisiones a los indígenas recluidos. Así se habían introducido nuevos artículos alimenticios como el arroz, la harina de trigo, el fideo (los macarrones); o nuevos estimulantes como la coca, el mate y el azúcar; bienes de consumo como bicicletas, radios, kerosén, ropa occidental, escopetas; y nuevas formas de pensar y razonar. Todo esto llegó para quedarse. La Guerra del Chaco hizo lo que nada ni nadie había podido hacer hasta entonces: introdujo a los indígenas del noroeste del Gran Chaco

---

41 Esta misión ha recibido el nombre (probablemente erróneo) de "Sociedad Evangélica Sudamericana" (Métraux 1946:204) pero Tompkins (citado en Hunt 1940:7) la denomina "Sociedad Misionera Sudamericana". En los últimos años, cuando misioneros de toda la Commonwealth se unieron a la misión, y se había vuelto más y más nacionalizada, fue bautizada nuevamente con el nombre de "Iniciativa Cristiana" en la Argentina.

en la economía nacional. Desde entonces tendrían que hacer dinero, de una u otra forma, para adquirir las cosas a las que se habían acostumbrado.

Después de la guerra varias epidemias de viruela asolaron la región. Durante los años 1940 entre el 30 y 40% de los ‘weenhayek perecieron a causa de esta enfermedad. Aldeas enteras desaparecieron y los aterrados sobrevivientes propagaron la epidemia. Aún se cuentan en la región relatos terribles de nietos sepultando a sus abuelos, de chamanes desesperados buscando visiones y espíritus para detener a la muerte.

En 1943 la Misión Sueca Libre emprendió los trabajos misioneros entre los ‘weenhayek de Villa Montes. Posteriormente su labor se extendió a todos los ‘weenhayek de Bolivia y a la mayoría de ellos en la Argentina, así como a algunos ava-guaraníes y tapietes. El primer misionero sueco entre los ‘weenhayek fue una mujer, la enfermera auxiliar Astrid Jansson. Ella inició los esfuerzos orientados para asegurar a los ‘weenhayek los derechos de posesión sobre su territorio tradicional. También soñó con una casa asistencial en el Chaco no colonizado para los sirvientes ‘weenhayek de Villa Montes que a menudo eran adictos al alcohol y a la coca. Dio cuidado médico a los indígenas y empezó con el primer trabajo escolar. (Alvarsson 2002:122–123).

En los años cincuenta, la colonización del noroeste del Gran Chaco fue acelerada por la terminación del ferrocarril boliviano-argentino. Ahora el transporte al interior de Bolivia y en el norte de la Argentina se vio notablemente facilitado. También significó un menor aislamiento y una mayor seguridad para la gente del campo. Para los ava-guaraníes el ferrocarril se convirtió en una vertiente. Para los que vivían a lo largo de la vía férrea, o bien se trasladaron allí, significó una rápida integración a la economía nacional. Para quienes vivían lejos del ferrocarril, o bien se trasladaron lejos de él, significó mayor olvido.

La Reforma Agraria de Bolivia en 1953 fue diseñada con el propósito de dar a todos los ciudadanos los derechos legales sobre la tierra que trabajaban. Empero, como otras veces en la historia, los indígenas del Chaco no estuvieron entre los beneficiados. De acuerdo con los autores de la reforma, los ‘weenhayek, tapiete y ava-guaraníes no vivían en un “sistema feudal” sino que eran considerados “ciudadanos libres”, y por lo tanto, no necesitaban derechos especiales sobre la tierra.[42] Las autoridades locales habían entregado la mayoría de su territorio tradicional a los mestizos. En la región del Alto Pilcomayo, incluso terminó en el establecimiento de

42 Ref.: Humberto Vázquez, MS.

hacendados donde antes no habían estado.

En los años cincuenta, miles de 'weenhayek, ava-guaraníes y quechuas continuaban migrando a los ingenios azucareros del norte de la Argentina. Para ellos, ésta era la única forma de obtener artículos occidentales. Sin embargo, su estadía en los ingenios azucareros también significó una casi completa exposición a las fuerzas aculturadoras de la sociedad argentina. De esta manera, muchos de los objetos, sus usos y sus conceptos introducidos en la cultura 'weenhayek provienen de estos ingenios.

En 1964 el ingenio azucarero de "El Tabacal" fue mecanizado, y enseguida le siguieron otros. Como consecuencia de esta mecanización, de un momento a otro casi todos los 'weenhayek se vieron fuera del trabajo temporal en los ingenios, y tuvieron que volver a la horticultura y la silvicultura para poder obtener el dinero necesario para comprar productos occidentales (Fock 1966/67).

A mediados de los años sesenta la comercialización del pescado y las artesanías entre los 'weenhayek del norte del Pilcomayo se convirtieron en nuevas formas de ingreso monetario, pero también tuvieron como resultado una interacción más cercana con la población mestiza. Estas actividades dieron a los pueblos matacos, tanto en Bolivia como en la Argentina, la posibilidad de permanecer en sus asentamientos tradicionales y aumentar sus ingresos y posición, mientras que otros grupos indígenas, entre ellos los ava-guaraníes, tuvieron que trasladarse a los pueblos y ciudades mestizas para encontrar trabajo.

**Cuadro 1. Número estimado de grupos indígenas del Gran Chaco**[43]

| | Población en | | |
|---|---|---|---|
| *Designación:* | *Bolivia:* | *Paraguay:* | *Argentina:* |
| A: MATACO-GUAICURÚ: | | | |
| 1. pueblos matacos ('weenhayek /wichi/güisnay y otros) | 2.000 | 0 | 12.000 |
| 2. chorote (iyo'wujwa/iyojwa'ja) | 0 | 600 | 8.000 |
| 3. nivaklé | 0 | 12.200 | 200 |
| 4. mak'á | 0 | 600 | 0 |
| 5. tapiete | 50 | 1.200 | 100 |

43 La mayoría de las cifras demográficas para los grupos indígenas son estimaciones. Se basan en datos ya anticuados (en general la población indígena de esta area ha aumentado notablemente), pero sirven para dar una idea del tamaño relativo de estos grupos.

| Designación: | Bolivia: | Población en<br>Paraguay: | Argentina: |
|---|---|---|---|
| *Guaicurú:* | | | |
| 6. toba | 0 | 500 | 18.000 |
| 7. mocoví | 0 | 0 | 3.500 |
| 8. pilagá | 0 | 200 | 2.000 |
| *Mascoi:* | | | |
| 9. emok | 0 | 1.000 | 0 |
| 10. lengua (del norte/del sud) | 0 | 8.000 | 0 |
| 11. angaité | 0 | 3.000 | 0 |
| 12. sanapaná | 0 | 2.500 | 0 |
| *Lule–vilela:* | | | |
| 13. vilela | 0 | 0 | 25 |
| Total mataco–guaicurú:<br>(B+P+A = 75.675) | 2.050 | 29.800 | 43.825 |
| | | | |
| B: ZAMUCO: | | | |
| 1. ayoreo (tsiracua) | 2.500 | 1.500 | 0 |
| 2. chamacoco (xorchio/vshvro) | 0 | 1.000 | 0 |
| Total zamuco:<br>(B+P = 5.000) | 2.500 | 2.500 | 0 |
| | | | |
| C: ARAWAK: | | | |
| 1. chané | 20 | 0 | 847 |
| 2. guaná | 0 | 2.000* | 0 |
| Total arawak:<br>(B+P+A = 2.867) | 20 | 2.000 | 847 |

*Posiblemente unos 5.000 en Brasil

| Designación: | Bolivia: | Población en Paraguay: | Argentina: |
|---|---|---|---|
| D: TUPI–GUARANÍ: | | | |
| 1. chiriguano (guarayu) | 15.000 | 3.000 | 15.000 |
| 2. guaraní boliviano del oeste | 2.000 | 0 | 0 |
| 3. caiwá | 0 | 8.000 | 512* |
| 4. mbya | 0 | 3.000 | 1.000** |
| 5. aché (guaiaqui) | 0 | 800 | 0 |
| Total tupi–guaraní: (B+P+A = 48.312) | 17.000*** | 14.800*–* | 16.512 |

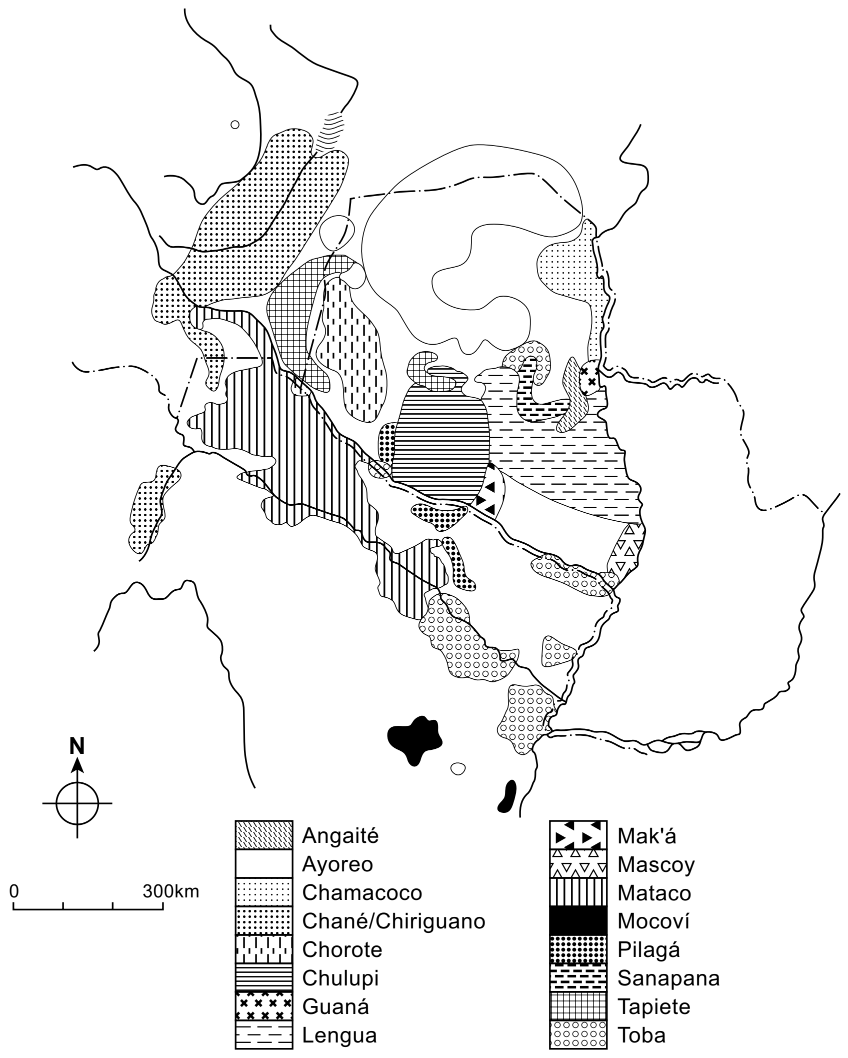
* También 7.000 en el Brasil
** También 2.000 en el Brasil
*** Otros grupos tupi-guaraníes que viven fuera del Gran Chaco son los guarayu (diferentes de los guarayu de Paraguay, que son los mismos que los ava-guaraníes) (5.000); pauserna (45), sirionó (500) y los yuqui (150).
*–* (En el Paraguay existen también unos 3.000.000 hablantes nativos del guaraní paraguayo, pero son en su mayoría de origen mestizo).

A–D TOTAL DE LA POBLACIÓN INDIGENA EN EL GRAN CHACO:

| | |
|---|---|
| A: mataco-guaicurú: | 75.675 |
| B: Zamuco: | 5.000 |
| C: arawak: | 2.867 |
| D: tupi-guaraní: | 48.312 |
| A–D TOTAL: | 131.854 |

FUENTES: Dostal 1972, Ethnologue 1984, Museo Etnográfico de Asunción (1984), Greenberg (en Steward 1956), y otros.

**Mapa 2. La extensión presente de los indígenas del Gran Chaco**




## 2.3. La situación en el norte del Chaco Central

Como se puede ver claramente en el Mapa 2, los pueblos matacos habitan el área circundante e intermedia entre el Río Pilcomayo y los ríos Teuco y Bermejo. Tradicionalmente, se los dividieron en tres subgrupos con algunas diferencias culturales y lingüísticas: *güisnay*, *véjoz*, y *noctenes*. Según Métraux (1946:233), los llamados mataco-güisnay (que ahora llamamos *wichi*), vivían

en la margen derecha del Pilcomayo, a 23° de latitud sur. Los llamados mataco-véjoz (ahora también llamados *wichi*) vivían en los ríos Bermejo y Teuco, y en el área comprendida entre estos ríos y el Pilcomayo, al norte de los güisnay. Su territorio incluyó las ciudades de Orán y Embarcación en el norte de la Argentina (ibíd). Su frontera norte correspondía más o menos a los 25° de latitud sur, a la altura de Tartagal, donde empieza actualmente el territorio de los ‘weenhayek.

En los últimos años, el investigador José A. Braunstein y su equipo han trabajado en la distribución de los dialectos wichi. Por medio de un extenso trabajo de campo, han hecho una obra pionera en localizar una serie de dialectos o variantes del idioma wichi. En 1990 el número de distintos grupos identificados habían subido de tres a 11 (Braunstein 1990:1). En 2004, el número de los grupos dialectales había aumentado a por lo menos 22 grupos identificados. (Braunstein 2010:1)

Los *‘weenhayek* (los anteriormente llamados ‘mataco-noctenes’) es el dialecto más norteño y habitan una área triangular en el norte del Chaco Central, estando ubicado el vértice superior del triángulo en la abrupta zona de transición entre los andes y las planicies, justo al norte de Villa Montes. El río Pilcomayo comprende la frontera noreste, mientras que el límite oeste está dado por la Cordillera de los Andes y el territorio de los ava-guaraníes. La base del triángulo está formada por el límite norte del hábitat de los *wichi* (llamados ‘véjoz’ por Karsten 1932:26; Métraux 1946:233). La extensión del pueblo ‘weenhayek de Bolivia y el norte de la Argentina, se puede observar claramente en el Mapa 3, donde se indican todas las poblaciones más importantes en 1990.

En la Argentina el habitat de los pueblos matacos limita con el territorio de los chorotes, pero no con el de otros miembros de la familia lingüística mataco-mak’á, los nivaklé y los mak’á. La mayoría de los vecinos de hecho son etnias de otro origen. En Bolivia el territorio tradicional de los ‘weenhayek limita con el de los tapietes al este y al norte, y con el de los ava-guaraníes al oeste. En los años 1990 los tapietes de Bolivia comprendían apenas 50 individuos, mientras que los ava-guaraníes estaban en aumento, siendo 6.000 en el norte del Chaco. A todos los lados del territorio, e incluso mezclados con los ‘weenhayek ocasionalmente, encontramos a mestizos, la mayoría de los cuales se dedican a la ganadería y cuyo número es de aproximadamente 10.000 en el área.

Como dijimos en la introducción, los mataco-noctenes de Bolivia se autodenominan *‘weenhayek wikyi’*, que significa literalmente “gente diferente”, mientras que otros grupos matacos se dan el nombre de “wikyi’”

o “wikyé”. Braunstein asegura que los véjoz se autodenominan así, eso es *wichi* en la escritura corriente (1976:132 ss.) y Fock informa que el término se utiliza también entre los anteriormente llamados güisnay, posiblemente con el mismo significado (véase 1963:94, 1982:25). De este modo, *wikyi'* (wichi) debe ser el término lógico más importante para estos pueblos en conjunto, igual que *'weenhayek wikyi'* para el grupo dialectal más hacia el norte.

Entre los 'weenhayek de Bolivia tan sólo unas cuantas familias son *taayhilheleyh* — “gente del bosque”[44] (Fock 1982:8). (Sin embargo, entre los pueblos matacos de la Argentina, esta categoría constituye una entidad importante).

Tal como lo indica el Mapa 3, la mayoría de los 'weenhayek de Bolivia son “gente del río” [*teewoklheleyh*] (ibíd), y viven a lo largo de las márgenes del Pilcomayo. Un campamento 'weenhayek se halla situado en las afueras del pueblo mestizo de Villa Montes. Allí viven unas 200 personas. Todos los demás asentamientos están habitados casi exclusivamente por 'weenhayek. En 1978 se hizo un censo detallado del número de habitantes en el Gran Chaco. Esto se compara con una estima de la población 'weenhayek en 2012. En aquel entonces había como 20 distintos asentamientos; en 2012 había subido a 85 aunque la mayoría de ellos no consisten en más de una sola familia extendida:

**Cuadro 2. Número de 'weenhayek en Bolivia**[45]

| *Año:* | *1978* | *2012*[46] |
|---|---|---|
| Villa Montes | 200 | 350-400 |
| San Antonio | 25 | 50-60 |
| Capirendita | 350 | 480-500 |
| Quebrachal | 45 | 45 |
| Simbolar | 10 | – |
| Algarrobal | 160 | 45-50 |
| San Bernardo | 20 | 30-40 |
| Bella Esperanza | 5 | 35 |
| Resistencia | 35 | 80 |
| Vizcacharal | 25 | 35 |
| Purísima | 40 | 60 |

44 Fock lo escribe “tainthleley” (1982:8).

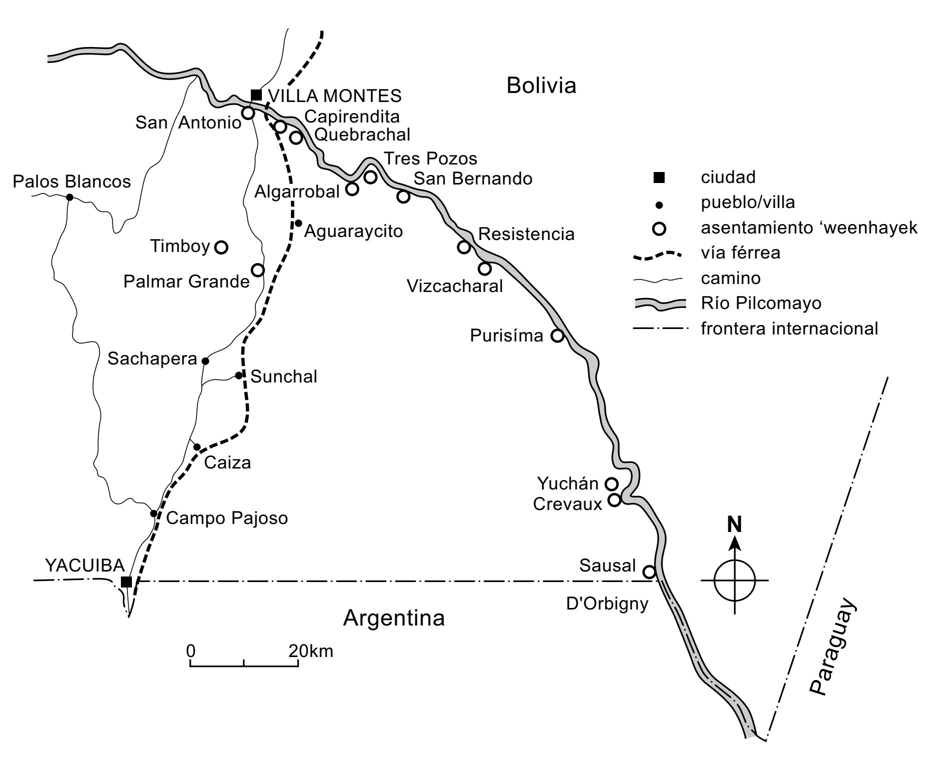
45 Como se ve en el texto, hay 'weenhayek también en la Argentina; desde la frontera con Bolivia en el norte hasta la ciudad de Tartagal.

46 Información de FI'WEN, por medio de Berio Sánchez, correo electrónico el 15 de octubre de 2012.

| | | |
|---|---|---|
| Porvenir | ? | – |
| Yuchán | 50 | 30 |
| Crevaux | 560 | 900-1000 |
| Sausal | 65 | 65-70 |
| Palmar Grande | 2 | 20-30 |
| Timboy | 40 | 50-60 |
| [En lugares dispersos] | 70 (?) | 300 (?)[47] |
| *Total:* | *1.702* | *2.575–2.795* |

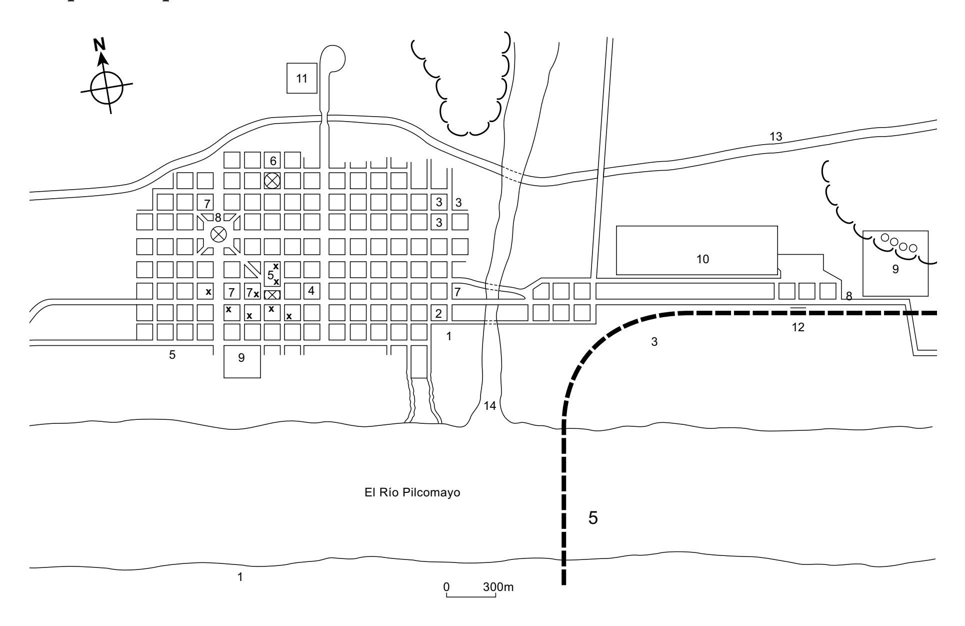
En total la población 'weenhayek boliviana ha aumentado de 1.700 personas a aproximadamente entre 2.500 y 2.800. Aunque las cifras no son exactas se puede distinguir un aumento en la población entre 51 a 64% en 34 años.

**Mapa 3. Asentamientos 'weenhayek en el Chaco Central boliviano**
(Ubicación en 1990)




47 Ahora existen más de 60 asentamientos dispersos que constituyen se solamente una familia.

**Mapa 4. El pueblo de Villa Montes en 1985**




1. Asentamiento 'weenhayek; 2. Misión Sueca Libre; 3. Asentamiento ava-guaraní; 4. el mercado del pueblo; 5. Regimiento militar; 6. Hospital del cantón; 7. Colegio; 8. Iglesia Católica; 9. YPFB (Compañía de Petroleos Nacionales); 10. Refinería Petrolera FACSA; 11. Cementerio del pueblo; 12. Estación del tren; 13. Canal de irrigación; 14. Lecho del Río Caiguami (*) Lugar de las oficinas gubernamentales.

## 2.4. Historia local

La parte más septentrional del Chaco Central fue colonizada en el siglo diecinueve, mientras que el resto del Chaco Central Boliviano ha sido colonizado durante el presente siglo. Esto ha dado origen a un proceso de aculturación comparativamente lento y exitoso en el área. Los pueblos 'weenhayek han sido especialmente resistentes al impacto de la sociedad occidental, y se dice que "han creado un tradicionalismo especial a manera de una barrera protectora" (Fock 1963:91). Karsten asegura que en su visita en 1912 podía constatar que: "aquellos nocténes que viven en la margen derecha del Pilcomayo, entre Villa Montes y Crevaux, han conservado su cultura original mejor [que los otros grupos]" (1932:26).[48]

48 El texto original en inglés dice: "those Nocténes who live on the right bank of the Pilcomayo, between Villa Montes and Crevaux, have preserved their original culture best" (Karsten 1932:26).

### *2.4.1. Villa Montes*

De acuerdo con la historia oral de los ‘weenhayek, la población actual de Villa Montes alguna vez fue el asentamiento del grupo ‘weenhayek septentrional wikyi’ *‘amootas* (una unidad de organización social parecida a la “banda”, véase 12.2.2.); posiblemente los toba estaban al oeste y noroeste del asentamiento, y los ava-guaraníes al noreste. Un lugar donde se encontraba tres grupos étnicos quizás fue un potencial centro cultural, y como estaba situado al pie de los Andes, justo donde es posible cruzar los rápidos del Pilcomayo sin correr mucho peligro, podemos pensar que esto significaba que una ruta comercial pasaba por este lugar.

Otro indicio de la posición estratégica en tiempos de pre-conquista es el hecho de que el lugar está rodeado de campos de batalla indígenas, producto de las guerras entre los ‘weenhayek y los toba, los toba y los ava-guaraníes, y de la “Guerra por el Pilcomayo” entre los ‘weenhayek y los ava-guaraníes. En este último conflicto se dice que los ava-guaraníes ganaron el lugar a la orilla izquierda del Pilcomayo que ahora es Villa Montes.

Cuando los padres franciscanos llegaron a este lugar por primera vez alrededor de 1850, es probable que los toba hayan vivido en las vecindades. Cuando los Franciscanos fundaron posteriormente una misión, justo al norte de la actual ciudad de Villa Montes, en 1860, al menos estaba destinada especialmente para los toba (Pace 1981:12). Unos años después, en 1886, también establecieron una misión para los ‘weenhayek en la margen opuesta del Pilcomayo, en el lugar que llamaron San Antonio. Este hecho confirma también lo que se dijo anteriormente con respecto a que este lugar se podía cruzar por el vado y era parte de una ruta comercial.

Este puesto misionero al norte de la actual población de Villa Montes se llamaba “San Francisco Solano [para los tobas]” y el lugar al otro lado del Pilcomayo “San Antonio de la Peña [para los matacos]. En 1883 la misión de los toba fue destruida por las llamas y se trasladó al sur, al sitio donde está ubicado el pueblo hoy en día. Esta aldea que crecía día a día se conocía más con el nombre de “Villa San Francisco”. Así fue conocida hasta que el presidente boliviano Ismael Montes la visitó por el año de 1910, cuando fue renombrada Villa Montes en honor de la visita del presidente de la república. San Antonio ha conservado el nombre de su patrón hasta hoy día (ver Mapa 3).

Los tobas siempre han sido considerados belicosos y hostiles. En la tradición oral de los Mestizos aún podemos encontrar relatos sobre los encuentros entre los colonos mestizos y los toba, así como sobre el incidente en que, según se dice, los tobas planearon incendiar Villa Montes. En 1916

estos indígenas eran considerados demasiado peligrosos para la región, por lo que fueron obligados a retirarse de la margen izquierda a la derecha del Pilcomayo, y finalmente expulsados al sur (Horn 1943:9). Después de la Guerra del Chaco no quedó ni un sólo indígena toba en Bolivia.

Cuando las misiones franciscanas decrecieron después de los primeros años del siglo XX, algunos 'weenhayek se quedaron como trabajadores de las granjas o como jornaleros en el pequeño pueblo de Villa Montes. Su misión era recoger leña, traer agua de los pozos y enviar recados. Muchos de ellos se convirtieron en adictos al alcohol, y algunas mujeres se dedicaron a la prostitución para ganarse la vida.

Justo antes de la Guerra del Chaco fue inaugurado el camino de Tupiza a Villa Montes. Esta era la única línea viva entre los Andes bolivianos y el Chaco. Así, todo lo que se necesitaba para la guerra tenía que ser transportado por esta ruta. Rydén incluso afirma que la existencia de este camino hizo posible la guerra (1936:60–61).

Cuando estalló la guerra, Villa Montes se convirtió de un día para el otro en un pueblo importante. Las tropas se acantonaron a ambos lados del Pilcomayo. El servicio de ferry entre San Antonio y Villa Montes quedó en manos de los 'weenhayek, al igual que aquél río abajo, justo al norte de Ingeniero Juárez (ibíd:61). Es probable que hayan estado a cargo del transporte durante algunos años antes de la guerra, y que el ejército se haya aprovechado de su experiencia.

Los generales preferían la tranquilidad y el relativo confort de Villa Montes. Esto fortaleció su posición. En noviembre de 1934 fue incluso el escenario de uno de los numerosos golpes de estado en Bolivia, el famoso "Corralito" de Villa Montes. En esta ocasión el Presidente Salamanca fue depuesto por el Alto Comandante del Ejército (Gumucio 1976:440 ss.).

En febrero de 1935 la guerra tomó repentinamente otra forma para los villamontinos. Hasta entonces la guerra había sido el único negocio lucrativo, ahora amenazaba a todo el pueblo conforme se iban acercando las tropas paraguayas. La batalla de Villa Montes duró 12 días, siendo ganada finalmente por los bolivianos. Representó uno de los momentos decisivos de la última fase de la guerra (ibíd:442).

Cuando la guerra se terminó, en junio de 1935, se pensaba que Villa Montes tenía buenos prospectos. Como el centro más importante del Gran Chaco boliviano, se esperaba que creciera hasta convertirse en una gran ciudad. Dos arquitectos alemanes estuvieron encargados de dar nueva forma a todo el pueblo y convertirlo en una ciudad con plazas, calles anchas y bulevares.

Pero el progreso no se materializó. Apenas 4.000 habitantes vivían en Villa Montes. El ganado y los animales domésticos llenaban las sucias calles desempedradas. Muchos extranjeros, sobre todo alemanes y "turcos" (libaneses) que habían hecho dinero durante la guerra en los años treinta, se cansaron de Villa Montes y se trasladaron a otro lugar.

Hubo algunos intentos por fomentar el desarrollo. Los norteamericanos continuaron buscando petróleo al norte del pueblo. El ferrocarril boliviano-argentino de Yacuiba a Santa Cruz de la Sierra, pasando por Villa Montes, (ver Mapa 3) fue inaugurado en 1949. Un gran proyecto de irrigación, también fue llevado a cabo por una compañía norteamericana, dio inicio en los años cincuenta (Küng 1977:21, 30–31). Pero nada parecía cambiar el cuadro.

Villa Montes siguió siendo lo que había sido antes. No se encontraron los depósitos de petróleo deseados. El proyecto de irrigación fracasó y fue interrumpido. Incluso un proyecto de colonización sueco tuvo que ser olvidado (ibíd:11 ss.). La conexión con Santa Cruz promovía lentamente el comercio, pero aún faltaban diez años para el "Boom Cuzqueño". En los años cincuenta, de los primeros "prospectos futuros" de la "metrópolis" del Chaco sólo quedaba el gran plano de la ciudad (ver Mapa 4).

Unos cuantos aserraderos se establecieron en las afueras del pueblo. La comercialización de la pesca por parte de los 'weenhayek en los años sesenta (ver más abajo) condujo al establecimiento de fábricas de hielo y aumentó el número de vehículos de transporte. En el pueblo la mayoría de la gente vivía del comercio, el comercio de mascotas y el contrabando con el Paraguay. Un buen número de personas eran profesores y empleados en las oficinas gubernamentales relativamente numerosas. Todo fue posible gracias a que Villa Montes era la única población no fronteriza de considerables proporciones en un radio de 250 kilómetros aproximadamente (ver Mapa 3).

En los años setenta la situación cambió un poco. El Presidente de entonces, Hugo Banzer inauguró en 1977 FACSA, la quinta industria procesadora de aceite comestible más grande de Sudamérica, en las cercanías de Villa Montes. En la misma ocasión el Presidente abrió simbólicamente las compuertas del canal de irrigación que había quedado en el olvido durante dos décadas. Sólo unos años después la YPFB (la compañía de petróleos del estado) estableció uno de sus depósitos petroleros en Villa Montes. Mientras tanto, Santa Cruz se había convertido en la capital económica del país.

La población de Villa Montes aumentó a un estimado de 7.000 en 1978 y a 10.000 en 1985, sobre todo porque el número de empleos aumentó en

las fábricas. Muchos miembros de la nueva clase trabajadora eran indígenas ava-guaraníes que habían venido de áreas rurales adyacentes. De hecho se estableció un asentamiento ava-guaraní cerca de la estación ferroviaria en los años setenta (ver Mapa 4).

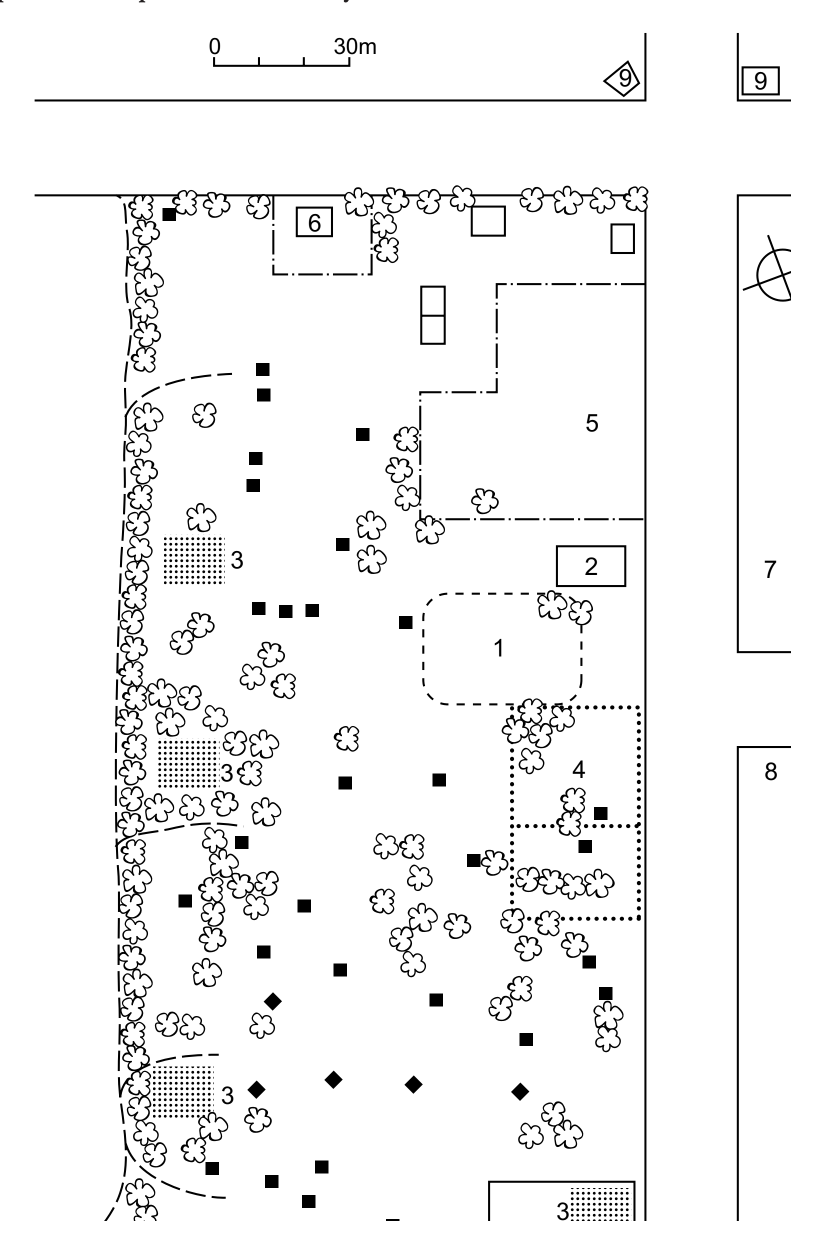
### *2.4.2. El asentamiento 'weenhayek de Villa Montes*

Se dice que en los años treinta el asentamiento 'weenhayek de Villa Montes (llamado "El campamento" localmente) estaba situado fuera del pueblo, en las márgenes del Pilcomayo (cerca de la actual estación petrolera de la YPFB: ver Mapa 4). Allí vivían, desde el punto de vista de los 'weenhayek, en condiciones primitivas, es decir, sin viviendas permanentes. Trabajaban como jornaleros en el pueblo (ver más arriba), para los terratenientes locales y las compañías madereras. Adicionalmente, muchos de ellos migraban a los ingenios azucareros de la Argentina durante el verano en el Chaco.

Así estaban las cosas cuando la misionera sueca Astrid Jansson inició un modesto trabajo asistencial entre los 'weenhayek de Villa Montes en 1943. La señorita Jansson consiguió un pedazo de tierra justo frente al mercado del pueblo (ver Mapa 4), e invitó a algunos indígenas a que se le unieran. Las noticias sobre esta mujer, que en opinión de los indígenas era especial y muy diferente a los mestizos, se esparció rápidamente entre los 'weenhayek.[49] En poco tiempo su parcela de tierra estaba repleta.

49 La reputación de Astrid Jansson creció continuamente durante los casi treinta años que ella pasó entre los 'weenhayek y los tapietes. Después de su muerte, ocurrida en 1973, este personaje ya había alcanzado proporciones mitológicas (ver Vol. 7). Ella fue la primera mujer misionera y la primera representante de una iglesia pentecostal en llegar a los 'weenhayek bolivianos. Apenas sabía un par de palabras en el idioma 'weenhayek, pero su interés era grande y probablemente esto le ayudó a que tuviera tanto éxito. Además hizo muchos esfuerzos por proteger los intereses de los 'weenhayek. Un oficial del ejercito boliviano resumió su labor con las siguientes palabras: ¡Antes, los matacos siempre hacían lo que queríamos! Podían trabajar día tras día, pescando en el río, sin ninguna otra recompensa que un manojo de hojas de coca para masticar. Pero Astrid Jansson enseño a los indígenas a pescar para su propio consumo o para vender a buenos precios..." (Küng 1977:22).

**Mapa 5. El campamento 'weenhayek de Villa Montes en 1985**




1. Lugar de reuniones al aire libre; 2. Iglesia (misionera) de los 'weenhayek; 3. Huerto; 4. La casa del portavoz; 5. La escuela (misionera) de los 'weenhayek; 6. Ancianato (misionero) de los 'weenhayek; 7. Area residencial de los misioneros de la Misión Sueca Libre; 8. Casa de huéspedes (de la misión); 9. Tiendas de mestizos.

En 1949 el pionero de la Misión Sueca Libre en Bolivia, Gustaf Flood,[50] se asentó en Villa Montes con su familia y se unió a los esfuerzos misioneros de Jansson con los ‘weenhayek. Como la parcela de tierra de Jansson no era suficiente y se la consideraba demasiado cerca de la destructiva influencia del pueblo, Flood concentró sus esfuerzos en encontrar una nueva área que quedaría en manos de los indígenas aún después de su partida. Las autoridades no estaban dispuestas a hacer estas concesiones a los ‘weenhayek, pero en 1950 Flood logró la adjudicación de una área marginal cerca del Pilcomayo (véase Mapa 4). El lugar se hallaba lejos del centro del pueblo en aquél entonces, y estaba amenazado por eventuales inundaciones del Pilcomayo y el Caiguami. Quizás estas hayan sido las razones que facilitaron el acuerdo.

En 1951–1952 Flood persuadió a los ‘weenhayek que le permitieran recolectar el dinero de la pesca que vendían a los mestizos durante el invierno. Más tarde Flood organizó la construcción de pequeñas casas al estilo mestizo, con paredes de barro y tejas, para los ‘weenhayek que habían contribuido lo suficiente. Estas casas daban al área un cierto estatus y por eso no podía ser olvidado tan fácilmente como antes. Con el tiempo se construyeron más y más casas ‘weenhayek al estilo tradicional y el asentamiento se convirtió cada vez más en una aldea indígena común.

En 1951 se construyó la primera escuela de la Misión para los ‘weenhayek, con la ayuda del ejército (ver Vol. 5, Mapa 5). Sin embargo, la educación se impartía sólo en español, y los resultados del rendimiento eran muy pequeños en comparación con el esfuerzo realizado por los niños. Sólo en 1984 los niños ‘weenhayek accedieron a una educación en su lengua materna. (Ver Volúmenes 2 y 5).

A principios de los años 1960 un experimento de pesca condujo a una sorprendente transformación de la economía ‘weenhayek. Un misionero sueco, que no estaba involucrado directamente en el trabajo misionero con los indígenas, trajo una jábega de la costa oeste de Suecia e intentó pescar con ella junto con los ‘weenhayek (ver 7.2.2. para más detalles). Pronto los indígenas adoptaron la idea de pescar con jábega y empezaron a manufacturar sus propias redes. De este modo el comercio con los mestizos aumentó, y la pesca de los ‘weenhayek repentinamente se convirtió en la base de una creciente industria pesquera en Villa Montes.

---

50 De acuerdo con Söderholm (1928:297 ss), Flood llegó a Bolivia desde la Argentina en 1921, siendo el primer misionero sueco en el país. Permaneció durante algún tiempo en la región de Cochabamba, trasladándose después a Santa Cruz, y finalmente a Villa Montes en 1949. Allí estableció su residencia definitiva, dedicándose exclusivamente a trabajar con los ‘weenhayek hasta finales de los años 1960.

Esto significó una reactivación económica para todo el pueblo y los 'weenhayek mejoraron tanto su economía como su estatus.[51] De un día para el otro tenían dinero y se habían convertido en un interesante grupo al que apuntaba el comercio de los mestizos. También incrementaron su consumo de productos occidentales, pero no mostraban tendencias hacia la acumulación monetaria. En los años 1980 fue más y más evidente que la cantidad de pescado en el Pilcomayo fue disminuyendo paulatinamente, quizás a causa de una sobreexplotación de los recursos ictiológicos del río.

Durante las décadas 1970 y 1980, se vio un crecimiento en la importancia de la artesanía 'weenhayek. La cestería de hojas de palma se convirtió en el producto más importante de la actividad femenina mientras que la mueblería de mimbre pasó a ser la principal artesanía masculina. La demanda aumentó tanto que los mestizos vinieron a Villa Montes para reservar por adelantado las artesanías.

En los años 1970, cuando el pueblo se había extendido más allá del asentamiento 'weenhayek (ver Mapa 4), y las casas de los años 1950 estaban en un notorio proceso de destrucción, se esparcieron los rumores de que el alcalde cabildo de la ciudad quería deshacerse del campo 'weenhayek. Con el apoyo financiero del gobierno de Suecia (ASDI), la Misión Sueca Libre inició un segundo proyecto de vivienda, esta vez con casas de ladrillo y techos de hojalata. Las nuevas casas se inauguraron en 1985.

Durante el nuevo milenio, las autoridades locales y regionales asumieron una responsabilidad por la educación indígena, algo que resultó en reconstrucción y adición de edificios escolares en el asentamiento 'Weenhayek. (Ver Vol. 2 y 5 para más información).

### *2.4.3. Algarrobal*

La aldea 'weenhayek de Algarrobal está situada en la margen derecha del Río Pilcomayo, aproximadamente a 25 kilómetros al sudoeste de Villa Montes. Si se sigue el camino, la distancia aumenta a 38 kilómetros de senderos,

51 Nordenskiöld esboza la siguiente jerarquía de estatus en el norte del Chaco: blancos (posición más alta) — mestizos — ava-guaraní — tapiete/toba — mataco/chorote/nivaklé — tsirakua (posición más baja) (1910:13, 125, 131, 134–135, 155, 173, 215, 281, 287, 298). Actualmente la situación ha cambiado y varios grupos han desaparecido, con lo cual la nueva jerarquía de estatus es la siguiente: blancos — mestizos — ava-guaraní — tapiete, 'weenhayek y Tsirakua (Ayoreo), esta última categoría social se la considera la de las "ovejas negras" porque el estatus de los miembros que componen los tres grupos es incierto al no encontrarse integrados en la sociedad nacional. Después de la comercialización de la pesca en los años sesenta, los 'weenhayek han sobrepasado a los empobrecidos ava-guaraníes y quizás también al gran número de mestizos pobres.

dependiendo del que se elija. En buenas condiciones se puede llegar a la aldea con camioneta (jeep) en tres horas, o en bicicleta en cuatro o cinco horas (aprovechando los atajos). Durante la estación lluviosa a menudo la aldea queda desconectada del mundo.

Así pues, Algarrobal es una de las cinco aldeas 'weenhayek de Bolivia que están más aisladas. Esto la convierte en un interesante complemento de Villa Montes desde un punto de vista comparativo. Aquí no hay misiones, pues en este lugar nunca han vivido misioneros de forma permanente. Ningún comerciante ha abierto su negocio aquí. Y las pocas granjas de los mestizos que están más próximas se hallan a considerable distancia.

Los indígenas 'weenhayek han habitado esta área al menos algunos cientos de años. Se dice que tres grupos wikyi' (es decir. una de las unidades sociales básicas de los 'weenhayek; ver 12.2.1.) han habitado esta región: los *yaaphi'natas*, los *peelas*, y los *'asqaanis* (ver Mapa 7). Estas tres categorías de wikyi'son las más importantes en la aldea hoy por hoy.

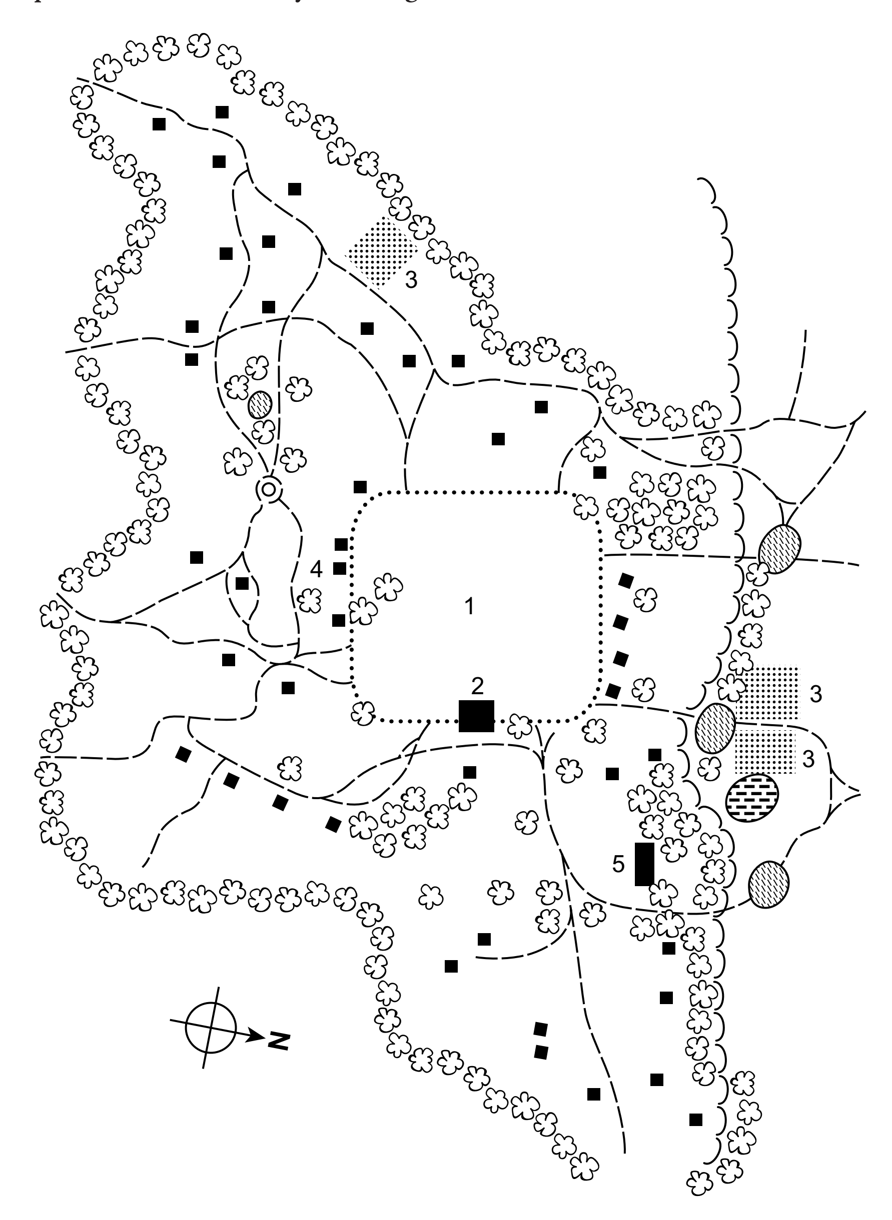
En lengua 'weenhayek la aldea se llama *Hoo'o'yo*, que significa "gallina asada". De acuerdo con la historia oral del lugar ésta es una traducción del nombre que tenía el lugar en el idioma de los avas (guaraní boliviano oriental) "uro-ocay", que significa lo mismo. De acuerdo con uno de mis informantes ava-guaraní,[52] este nombre data de la Guerra del Pilcomayo a inicio de siglo (ver Vol. 2). Los ava-guaraníes en cierta ocasión sorprendieron a los 'weenhayek de Algarrobal y les obligaron a huir. En el acto pusieron fuego a toda la aldea junto con las aves de corral que habían capturado.

Ningún misionero ha trabajado en Algarrobal, pero los aldeanos han estado en un contacto constante con la Misión Sueca Libre de Villa Montes. La vasta mayoría ahora se identifican como pentecostales. En los años 1970 la Misión Sueca Libre cooperó con la comunidad de la aldea para construir una escuela y cavar un pozo.

Cuando el Pilcomayo amenazó con destruir la aldea en 1979, ésta fue reubicada en un lugar adyacente, situado a unos metros más arriba. La aldea fue reconstruida tan meticulosamente que, cuando volví en 1980, estaba convencido de que lo que tenía en frente era el antiguo asentamiento. Lo único inexplicable era que la escuela, la única construcción de ladrillo, había sido trasladada de la parte sur de la aldea a la parte norte. En realidad, todas las construcciones, excepto la escuela, fueron reubicadas.

52 Ava bilingüe nacido en Villa Montes en los años veinte.

**Mapa 6. La aldea 'weenhayek de Algarrobal**




1. Lugar de reuniones al aire libre; 2. Salón de asambleas de los 'weenhayek; 3. Huerto; 4. Casa del portavoz; 5. Escuela primaria (financiada por la Misión Sueca Libre).



*Foto 2. Actividades cotidianas en la aldea 'weenhayek de Algarrobal.*

Capítulo 3

# Notas sobre la cosmología ‘weenhayek

## 3.1. Notas sobre la religión tradicional‘weenhayek

Este capítulo sobre la cosmología ‘weenhayek ha de considerarse simplemente como una mera introducción a los capítulos siguientes sobre la organización económica, social y política de este pueblo, y no como una reseña general de su religión y chamanismo. Es demasiado breve y general, y presenta tan sólo información de especial interés para la comprensión de la organización socio-económica de los ‘weenhayek.[53] Para una visión más completa y profunda, se refiere el lector al Volumen 6 de esta serie.

Hasta el siglo XX la información sobre la religión y el chamanismo de los pueblos matacos ha sido escasa y condescendiente (Karsten 1932:109; Métraux 1939:5). Azara dijo, por ejemplo, que los parientes cercanos de los pueblos matacos, los tobas, no tenían ningún tipo de religión (Karsten 1932:109), mientras que D’Orbigny concluyó que “sus creencias religiosas son muy limitadas” (1944:284). El primero en interesarse en la materia fue Karsten (1913, 1932), y los únicos autores que produjeron en lo posterior estudios de considerable extensión al respecto han sido Métraux (1939, 1946, 1949, 1967), Califano (1974) y Dasso (2003).[54]

Como en el caso de otras sociedades de cazadores-recolectores, una de las principales dificultades en presentar la religión de los indígenas del

53 Para información detallada sobre la cosmología, la mitología y la religión de los ‘weenhayek, ver Karsten 1913 & 1932; Métraux 1939, 1946, 1949 y 1967; Califano 1973, 1976; Fock en Wilbert & Simoneau 1982. En la última obra se encuentra el mejor estudio de la mitología ‘weenhayek hasta la fecha. Desafortunadamente por razones de espacio no puedo ofrecer aquí una presentación completa pero el tema será tratado en Volumen 10.

54 Aquí no menciono los estudios de otros autores argentinos (Mashnshnek, Pérez Diez, Braunstein, De los Ríos, et al) ya que abordan solamente un detalle de la cosmología indígena del chaco. Por esta razón se ha pasado por alto sus contribuciones en esta materia.

Chaco reside en la divergencia y la continua transformación de aquellas creencias que no se describen en sus mitos. Excepto la literatura oral, no hay textos establecidos, ni una institución religiosa centralizada que pueda unificar o conservar las creencias tradicionales. En lugar de ello, cada chamán o narrador transmite su conocimiento personal de lo sobrenatural a las siguientes generaciones. La presencia de misiones religiosas en el área de hecho puede haber aumentado las discrepancias mencionadas anteriormente.

De acuerdo con el sistema de conocimiento 'weenhayek, la información de lo sobrenatural, así como aquella relativa a otros asuntos no comunes, se puede adquirir de tres fuentes principales: a) de los relatos que da el chamán de sus experiencias paranormales; b) de las experiencias personales del individuo, especialmente en los sueños (cf. Métraux 1939:9, Fock 1982:25); y c) de la herencia mitológica. A esto podemos añadir la enseñanza de los padres a sus hijos en la educación informal.

A diferencia de las creencias religiosas provenientes de los chamanes o de las experiencias personales, la literatura oral de los 'weenhayek parece haber sido transmitido de generación en generación con una impresionante consistencia (cf. Alvarson 1980:19 y Vol. 7). Los mitos ofrecen el conocimiento acerca de los orígenes (Wilbert & Simoneau 1982:59–123), el cosmos, los cuerpos celestiales (ibíd:37–58), cataclismos (ibíd:126–131), la historia natural, la vida salvaje (ibíd:239–266), así como la historia cultural (cf. ibíd:132–238) y "todas las condiciones y prácticas en la vida" (Fock 1982:29).

El chamán o *hiyaawu'* es considerado como un mediador práctico entre el hombre y el mundo sobrenatural de muchas formas. Él es uno de los que intervienen cuando una persona adolece de una afección abstrusa,[55] pero también es quien proporciona información sobre sus experiencias personales de viajes chamánicos y otros tipos de relaciones con los espíritus. El chamán también puede ser un mediador en varios casos. Como es el que más tiene contacto directo con el mundo espiritual, su información es importante para el conocimiento personal de materias en las cuales los mitos son breves o inexistentes. Aunque los relatos de los diferentes participantes de viajes chamánicos colectivos coinciden sorprendentemente, también hay varias disparidades en las narraciones sobre la cosmología 'weenhayek. Probablemente se deben a diferentes experiencias individuales de chamanes

---

55 Al parecer Karsten conocía únicamente de los ritos chamánicos por intrusión (cf. 1932:115 ss). Este tipo de aflicción constituye apenas una parte secundaria de las dolencias, siendo la pérdida del espíritu el elemento predominante. No obstante, Métraux (1946:362) conocía ambos tipos (ver 1946:362). Para las tareas del chamán, ver también 13.4.3.

influyentes.

Las experiencias personales de los que no son chamanes también son importantes para la construcción que hace el individuo de su cosmología y cosmovisión. A menudo los sueños son vistos como una fuente vital de conocimiento (Métraux 1946:355–356). Los presagios y otros tipos de abstrusas experiencias se interpretan con la ayuda de la cultura oral y el conocimiento adquirido en las ceremonias de los chamanes. En el acto de interpretación, se añaden varios detalles que explican fácilmente las diferencias en la descripción ofrecida por los académicos o los mismos informantes 'weenhayek.[56]

## 3.2. Cosmología y cosmografía de los 'weenhayek

De acuerdo con la tradición oral de los 'weenhayek, de los ex-chamanes y de los mismos etnógrafos, el cimiento tradicional de su cosmología es la idea de que el universo está caracterizado por harmonía y equilibrio. El hombre tiene como una tarea importante de realizar ciertos actos, para poder mantener — o en casos de ataques de afuera — restaurar tal harmonía en alguna manera (cf. Métraux 1946:353). En el pasado se lo hacía mediante las actividades chamánicas (Karsten 1932:131 ss.) y rituales que incluían la bebida (ibíd:160 ss.), el baile (ibíd:137–138), los tambores y las matracas (ibíd:155 ss.), así como a través de los juegos (ibíd:201 ss.). En suma, estas ceremonias estaban destinadas a mantener, o hasta promover, la harmonía y continua fertilidad de la naturaleza y en el mundo espiritual, y a contrarrestar la acción de las fuerzas negativas. Hoy en día los mismos fines se persiguen mediante la oración y la intercesión en las reuniones evangélicas (ver Vol. 10).

La ruptura de harmonía se nota p.ej. en el ingreso de un objeto intruso en el cuerpo o a manera de una pérdida del espíritu (Métraux 1946:362). Estas aflicciones pueden ser el efecto de violaciones de los tabúes o de sentimientos humanos, como odio, venganza, o celo. En todo caso la asistencia del chamán es necesaria para recuperar la harmonia, y con eso, salud.

El panteón de los 'weenhayek está formado por cuerpos celestes, especialmente a *'ijwáala'*, el sol, y a *'iwee'lah*, la luna, así como por los agentes de fenómenos naturales, como *Lawoo'*, la serpiente subterránea que produce el arco iris, o *peelhayh*, el ejército celestial que provoca el rayo y el trueno. A

56 Un ejemplo de esta disparidad en la información proporcionada por informantes 'weenhayek se halla en la descripción del *peelhayh* (ver más abajo). Un informante lo describió como un "animal parecido al cordero", mientras que otro dijo que se trataba de un animal "parecido al tapir".

excepción de este último, u buen número de estos agentes se clasifican como fuerzas malignas (cf. Karsten 1932:112 ss.; Métraux 1946:351). Además, existe un número de espíritus que no se pueden identificar fácilmente. Algunos de ellos están asociados con la muerte, las epidemias y algunas enfermedades (ibíd).

La zona natural y la zona cultural, ambas carecen de denominaciones significativas en el idioma ‘weenhayek. Cuando nos referimos a la esfera cultural, es decir, al terreno despejado de la aldea y a las áreas cultivadas o a los huertos, ya sea dentro o fuera de ella, hemos usado la palabra que designa “aldea”, a saber, *wikyi’wet* (literalmente: “el lugar de los seres humanos”). Esta es una elección lógica, así lo creo, puesto que la percepción de la cultura que tienen los ‘weenhayek en gran medida corresponde con el concepto de “aldea” (*wikyi’wet*).

En la naturaleza, los ‘weenhayek imaginan una jerarquía que de alguna manera coincide con la concepción biológica de flujos de energía. En el fondo hallamos las plantas y los árboles, que son inferiores a sus “dueños”, algunos animales o pájaros, como por ejemplo en el caso del ají silvestre, *pàànhành*, cuyo dueño es *hookwinaj*, la paloma de ojos rojos. La última a su vez es inferior a su guardián,[57] *‘Eeteksayhtaj*, uno de los guardianes del bosque, etc. (Esta jerarquía contrasta radicalmente con la organización igualitaria de la sociedad ‘weenhayek).

Estos guardianes naturales tienen nombres propios y la mayoría son antropomorfos y se parecen a los ‘weenhayek. Su primera tarea es vigilar sus dominios y ver que los seres humanos no tomen más de lo que les toca (es decir, que no “sobreexploten” los recursos naturales, de acuerdo a definiciones occidentales) (cf. Métraux 1946:352). Los fenómenos naturales que son esenciales para la subsistencia de los ‘weenhayek a menudo son vigilados por guardianes especiales. Esto ocurre con la caraguatá, la miel, el ñandú y los pecaríes.

Siempre que un ‘weenhayek sale a cazar o a recolectar frutos, tiene que respetar algunos tabúes. Si viola uno de ellos, por ejemplo, el de restaurar el panal de las abejas después de tomar la miel, tendrá mala suerte en sus actividades de subsistencia. Si viola nuevamente el tabú, caerá enfermo y posiblemente morirá, a menos que se acuda a un chamán experimentado que intervenga en su nombre.

57 Pongo esta palabra al fenómeno que en inglés se denota como *keeper* (‘guardián’) de cierto sector de la naturaleza. Ver Vol. 10.

De acuerdo con Métraux, el cosmos de los pueblos matacos está dividido “en tres compartimentos: la tierra, el cielo y el mundo subterráneo o bajo mundo” (1939:9–10).[58] La lucha entre el bien y el mal tiene lugar en todas estas tres esferas del universo, pero la muerte y el mal están asociadas principalmente con el último compartimento. El cielo no es del todo bueno pues en él habita el malo *‘ijwáala’*, el Sol; pero también es la morada de los espíritus buenos *peelhayh*, que son esenciales para la fertilidad de la tierra hya que disponen de la lluvia.

Las similitudes entre la cosmología tradicional de los ‘weenhayek y algunos dogmas cristianos de hecho pueden ser el resultado del prolongado intercambio entre los ‘weenhayek y los ava-guaraníes (que han estado mucho más expuestos que aquéllos a las misiones cristianas). En materia de mitología, cultura material y otros elementos culturales inmediatamente observables, el intercambio ha sido muy limitado, sin embargo. Por lo tanto, me inclinaría a atribuir las similitudes mencionadas a simples coincidencias.

La correspondencia quizás sea suficiente para explicar la cierta facilidad con la que los ‘weenhayek han integrado los dogmas protestantes en su religión: el lugar de los muertos se ha identificado con el “infierno” cristiano”, pero ha cambiado muy poco en su imaginación. El máximo gobernante del mal, *‘Ahààttaj*, corresponde en la actualidad al demonio o al diablo de los cristianos. El cielo también ha pasado a tener características cristianas, y las fuerzas del bien han sido reforzadas con ejércitos de ángeles.

Sin embargo, cuando ponemos nuestra atención en la “tierra”, la visión tradicional de los ‘weenhayek se separa más del modelo cristiano. Todos los animales y los seres espirituales se clasifican no sólo como “habitantes de la tierra”, sino de acuerdo con su compartimiento propio de origen. *‘Eeteksayhtaj*, el guardián de la miel, pertenece a los *taayhilheleyh*, es decir, a “los habitantes del bosque” (cf. Ortiz Lema 1986:117). *Jwaatsujwtaj*, la serpiente gigante del río, pertenece a los *‘inààtlheleyh* o los *teewoklheleyh*, es decir, a los “habitantes del agua”. *T’ookwe’woletaj*, el guardián de los pecaríes, se clasifica como *kyeenajhleley*, un “habitante de la montaña”. Finalmente, hay personajes mitológicos como *Thokwjwaj* y *‘Ahuutsetajwaj*, que son seres antropomorfos y no pertenecen a ninguna división cultural.

A partir de estos términos de clasificación, podemos concluir que la “naturaleza” puede dividirse en cinco compartimentos diferentes, cada uno con su nombre específico: a) *puule’*[el cielo]; situado encima de la “tierra”; b)

58 El texto original en inglés dice: “[Mataco cosmos is divided] into three compartments; the earth, the sky and the underworld” (Métraux 1939:9–10).

*kyeenaj* [las montañas]; c) *teewok* [el río];[59] ambos corresponden a la "tierra"; d) *honhat* [el suelo], equivalente al "mundo subterráneo" o "inframundo", arriba, y ; e) *taayhi'* [el bosque], también parte de la "tierra". (ver Fig. 2).

Cada compartimento está caracterizado por, I) *fenómenos naturales*, tales como las nubes (a), las colinas (b), las plantas acuáticas (c), la tierra (d), los árboles y las plantas (e); II) *animales, pájaros e insectos*, como el mono (b), la nutria (c), el pecarí de collar (d) y el zorro (e); y III) *seres sobrenaturales*, tales como *'ijwáala'*, el Sol (a), *T'ookwe'woletaj* (b), *Jwaatsujwtaj* (c), *Lawoo'*, la serpiente del arco iris (d) y *'Eeteksayhtaj*, el guardián de la miel (e).

Todos los fenómenos culturales como las casas, los huertos, las herramientas, etc., al igual que la gente y sus animales domésticos, pertenecen pues a la esfera de la cultura, *wikyi'wet*. Los personajes mitológicos que son verdaderos seres humanos, o se parecen a ellos, como *Thokwjwaj* y *'Ahuutsetajwaj*, aunque a veces poseen facultades sobrenaturales, no se clasifican bajo ninguna de las categorías naturales, pero están asociados implícitamente con la "cultura".

En base a la información obtenida de mis informantes 'weenhayek, es posible construir al menos dos modelos alternativos de los rasgos principales de la cosmología 'weenhayek: (i) un modelo vertical de tres estratos (como en la Figura 1), parecido al de Métraux (ver arriba), y: (ii) un modelo horizontal (como en la Figura 2, abajo).

Ambos modelos están centrados en torno al *wikyi'wet* (la aldea o la zona cultural), con *taayhi'* (e) (el bosque: inclusive todo lo de la superficie de la tierra, por ejemplo, el pasto, las plantas, o las copas de los árboles) y *teewok* (c) (equivalente a Teewok, el Río Pilcomayo, e inclusive las charcas naturales y los pantanos de la región) a ambos lados, y *kyeenaj* (b) (las colinas y las montañas de los Andes) al oeste, en los alrededores del estrato medio. Abajo de este estrato se sitúa el *honhat* (d) (todo lo que está debajo de la superficie de la tierra) o "inframundo", y sobre él encontramos a *puule'* (a) (el cielo sobre la aldea). Desde arriba, los tres estatos serían, /a/, /b-e- "cultura"-c) y /d/.

En el estrato "tierra", también hay una distinción entre los dos puntos cardinales: *kyeenaj* (como se dijo antes, en gran medida correspondiente a los Andes), constituye el límite occidental del hábitat 'weenhayek, mientras

59 Tanto *teewok* (río) como *'inààt* (agua) se pueden usar para denotar esta división. En combinaciones como *'inààtlheleyh* (gente del agua), el segundo término puede ser más común, pero en actividades cotidianas el "agua" suele estar representada por Teewok (el Río Pilcomayo), al ser el "agua" dominante de la región 'weenhayek y la esfera económicamente más importante para el *t'iwoqoy'* (pesca).

que el *teewok* (representado tradicionalmente por el Pilcomayo), constituye la frontera este — noreste (cf. Mapas 4 y 6). *Taayhi'* (el bosque) rodea al *wikyi'wet* (cultura) por todos los lados, por ende, no puede ser colocado en esta escala.

En el segundo modelo (véase Fig. 2), las distancias cósmicas se pierden, al igual que las referencias "arriba" y "abajo". Se las remplaza mediante una representación provisional de la estrecha interconexión entre todas las partes del cosmos 'weenhayek. Este modelo también enfatiza las similitudes (indicadas anteriormente) entre las diferentes partes.

**Fig. 1. El modelo vertical de "tres estratos" de la cosmología 'weenhayek**

arriba
*puule'* (a)
/cielo/
*kyeenaj* (b)
*taayhi'* (e)
*wikyi'wet*
*teewok* (c)
/montañas/
/bosque/
/cultura/
/río/
abajo
*honhat* (d)
/suelo/
oeste
este

En la Figura 2 los cinco compartimentos están dispuestos en un círculo en torno a la "zona cultural", a la que bordean completamente. El cielo o *puule'* (a) sigue siendo visto "arriba", y el *honhat* (d) o "bajo mundo" "abajo". *Kyeenaj* (b) o el ámbito de las montañas sigue situado al oeste, mientras que *teewok*, el río, al este: éstos, al igual que el *taayhi'* (e), el bosque, son adyacentes a la cultura (*wikyi'wet*). En comparación con el modelo vertical (ver Figura 1), predomina la representación de la interconección y el cosmos como una entidad entera.

El *puule'* (a) es una esfera de poderes naturales y sobrenaturales; es inaccesible para el hombre en su forma material; sólo los chamanes pueden ir allá cuando entran en éxtasis; es la morada tanto de los poderes buenos como de los malos. *Honhat* (d) también es el hogar de las fuerzas naturales y sobrenaturales. El hombre no puede ir allá excepto a través de los sueños y el éxtasis. Es el lugar de los muertos y la enfermedad, por lo cual se le consideraba una región propiamente mala. Así podemos entenderlo del

hecho de que la mayoría de los animales que están asociados exclusivamente con la tierra, como las arañas y el armadillo de manto (Mantled armadillo), están bajo la prohibición de los tabúes.

El *kyeenaj* (b) es una región distante y en ocasiones considerada peligrosa. Todo es diferente en las montañas, y sólo los hombres valientes van allá para *thatlà'eelh* es decir, para comerciar o intercambiar productos, o para *kyuumlhih*, es decir, para trabajar, o en casos excepcionales, a pescar o cazar.

Dos divisiones de la naturaleza quedan, pues, para la explotación económica: *teewok* (c) y *taayhi'* (e). La primera es la esfera del *t'iwoqoy'*, la pesca y la caza de otros animales acuáticos, mientras que el segundo es el hábitat en donde se caza y se recolecta (*takyowalhan'*)[60] (ver Cuadro 3).

El *wikyi'wet* o "cultura" es el área de la horticultura (*'nooqàs'wet*) y la artesanía (*kwey kyumat*), ambas actividades incluidas en la palabra *kyumlhi'* (trabajo). También es el lugar de la mayoría de actividades recreacionales y sociales. Así, en total, cuatro de seis compartimientos están abiertos a las actividades humanas, y dos de ellos, el *teewok* (c) [el río], y el *taayhi'* (e) [el bosque], constituyen la base principal de la subsistencia para los 'weenhayek. Esto lo subraya el hecho de que estos dos compartimentos son los únicos que tiene términos de actividad específicos y únicos (ver Cuadro 3).

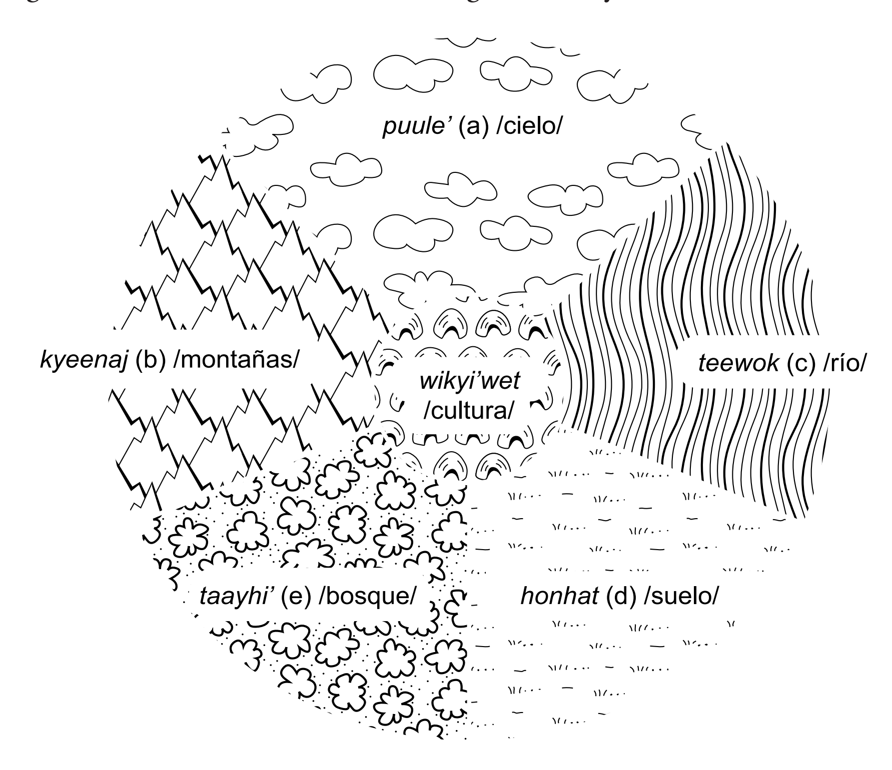
La importancia de las líneas demarcatorias, tal como se las puede visualizar en la Figura 2, está ejemplificada en la actitud hacia un pájaro o un pajarito en el nido cuando se lo encuentra en el *taayhi'* (e), donde puede ser muerto como cualquier otra pieza de caza, y cuando se lo encuentra en la zona cultural o *wikyi'wet*, donde se lo cría, se lo trata como una mascota, y nunca se lo mata a menos que la gente literalmente se muera de hambre. Una interpretación es que, al pasar vivo el límite del bosque a la aldea, el pajarito ya no es considerado un animal salvaje sino doméstico; al cruzar la frontera, la naturaleza se ha transformado en cultura.

Pero el mundo no sólo está dividido en divisiones o compartimentos: también está dividido en femenino y masculino. Esta división se aplica en la mayoría de las esferas, los materiales y las actividades en la sociedad 'weenhayek (ver 4.3.), pero raras veces o casi nunca se verbaliza.

---

60 En lengua 'weenhayek la frase verbal "ir al bosque" es *yik taayhiye* e "cazar y recolectar" *takyowalhan'*. Este último término incluye todas las actividades que se realizan en el bosque, como la caza, la recolección de miel y de frutos. Por lo tanto, todas las actividades del río se clasifican como *t'iwoqoy'*.

**Fig. 2. Modelo horizontal de la cosmología 'weenhayek**




Nota: Esta figura es un modelo esterotípico de la visión del cosmos de un individuo en base a su experiencia de la realidad: vive a orillas del Río Pilcomayo, y está rodeado por el bosque al oeste, por el río al este, con el suelo bajo los pies, el cielo arriba suyo, y los Andes a cierta distancia. Este modelo, por lo tanto, se modifica ligeramente cuando una persona se mueve de una aldea a otra — pero se conserva el esbozo básico.

**Cuadro 3. Correspondencia entre los términos para el trabajo y los compartimentos**

| *Compartimento del cosmos* | *Término para "trabajo"* |
|---|---|
| *taayhi'* (e) bosque | *takyowalhan'* (caza y recolección) |
| *teewok* (c) río | *t'iwoqoy'* (pesca) |
| *kyeenaj* (b) montañas | *thatlà'eelh* (comercio) |
| | *kyuumlhih* (empleo) |
| *wikyi'wet*, cultura | *kyuumlhih* (horticultura; artesanía) |
| | *wo'elhahi'* (comercio). |

De especial interés en este contexto es la división de la materia prima que se encuentra en los diferentes compartimentos de la figura 2. De los utilizados

en las actividades que realizan estos indígenas, algunos se consideran femeninos mientras que otros son vistos como materiales masculinos (véase Cuadro 4).

La filosofía que subyace a esta división de la materia prima no es explícita en la cultura 'weenhayek, pero encontramos una explicación parcial en la perspectiva de las tareas masculinas y femeninas y en los radios de actividad: el barro está asociado con el suelo, donde la mujer se sienta cuando trabaja, atiende a sus hijos, cocina, etc.; la caraguatá, las hojas de palma y el algodón son productos vegetales de recolección, mientras que la lana es el producto de un animal doméstico. Todos estos materiales pueden ser recogidos por las mujeres, aparecen dentro del radio de actividad femenino, y son considerablemente locales, es decir, no necesitan una fuerza especial ni es necesario organizar partidas de caza o expediciones para obtenerlas, ni tampoco es preciso matar para entrar en su posesión.

Por otra parte, el árbol está asociado con la miel, un producto de recolección masculino. Para derribar un árbol se necesita la fuerza masculina y las herramientas (la mayoría de ellas proporcionadas y poseídas por varones). La calabaza se parece a la madera, y por lo tanto está asociada con este material masculino. La piel, el cuero, el hueso, el diente y la concha son productos de caza y pesca e implican la muerte de los animales, la organización de partidas de cacería, expediciones, etc. El metal es un material reciente que está asociado con la influencia extranjera (el sector del *kyeenaj*) y las herramientas; se parece al metal y a la concha por su consistencia. Por lo tanto, todos estos materiales se consideran masculinos y son procesados exclusivamente por los hombres.

Estas sofisticadas divisiones del estrato "tierra" (ver Fig. 2) pueden explicar por qué las naciones cristianas y occidentales de la organización social y económica han tenido poco efecto en los 'weenhayek. Desde los años setenta la mayoría de los 'weenhayek de Bolivia se consideran cristianos y aseguran ser creyentes evangélicos, pero esta asociación ha resultado en una limitada transformación de las creencias religiosas. Incluso se podría pensar que las creencias y prácticas cristianas han sido aceptadas en las áreas donde coinciden con las tradicionales y no están en contradicción con ellas. En otras áreas, o donde la influencia cristiana, comunicada sobre todo en lengua extranjera (español), ha sido escasa e indistinta, los valores tradicionales han quedado intactos. Todo esto ha resultado en un paralelismo en donde el patrón cosmológico básico de los 'weenhayek ha permanecido el mismo, y los credos y las prácticas cristianos han sido incorporados en algunas partes de él.

**Cuadro 4. Materia prima "masculina" y "femenina"**

| *Materiales femeninos* | *Materiales masculinos* |
|---|---|
| — (barro) | — (madera/corteza) |
| — (caraguatá) | — (calabaza) |
| — (hojas de palma) | — (cáscara/cuero) |
| — (algodón) | — (dientes) |
| — (lana) | — (metal) |

Los cambios más radicales posiblemente han ocurrido en la parte "visible" de la religión 'weenhayek, es decir, en los rituales, mientras que las creencias y normas tradicionales han quedado sorprendentemente intactas: un hecho que abruma la comprensión de los misioneros. El oficio del chamán ha sido remplazado en gran medida por el del "encargado" evangélico (un indígena que es responsable de las actividades religiosas en su aldea; cf. Fock 1966/67:103). La mayoría de las ceremonias chamánicas de curación, la enseñanza chamánica y los bailes y traqueteos ceremoniales, han sido sustituidas por asambleas evangélicas con cantos, oraciones, intercesiones y enseñanzas.

Una de varias razones para aceptar la rama evangélica del cristianismo, y para adoptar una nueva fe, ciertamente es de carácter estratégico. En el proceso de reidentificación y construcción de una identidad algo alterada, por el que los 'weenhayek han atravesado, la fe de los protestantes, personas relativamente inofensivas y pacíficas, que también profesan una cierta simpatía por los ideales de los 'weenhayek y los tratan con respeto, ha constituido una alternativa mucho más razonable que la de los prepotentes y nocivos mestizos.

Además, una aceptación nominal del Cristianismo aún transforma a los 'weenhayek de "paganos" a "cristianos" en opinión de los mestizos. De este modo, al menos en un sentido "técnico", también están "civilizados", y por lo tanto se los deja solos más que antes. Como no son católicos, sino cristianos evangélicos, no se espera que se acoplen a la sociedad mestiza sino que simplemente se los deja en paz. De esta manera los 'weenhayek disfrutan actualmente de un mayor grado de libertad cultural del que tuvieron hace al menos un siglo.

## 3.3. Notas sobre los valores 'weenhayek

Cuando se pide a un 'weenhayek que de su opinión sobre uno de sus compañeros de aldea, salen a la luz algunos valores tradicionales. Entre éstos, el ser *trabajador* (cf. Fock 1963:96). "Él/ella es trabajador/a o "Él/

ella es ocioso(a)" son comentarios comunes tanto para hombres como para mujeres. La importancia de esta cualidad está subrayada por el hecho de que la habilidad de un muchacho para sostenerse él y a su familia a menudo es puesta a prueba antes del matrimonio (ver 10.1.).

Esta cualidad está acompañada por otra tan valiosa como ella en la sociedad 'weenhayek: la *generosidad* (cf. Fock 1982:23). Si una persona es un buen cazador pero no distribuye la carne que ha cazado es reprobada socialmente. Y si alguien ha trabajado como empleado ganando un salario, y no lo comparte, es tratado de la misma forma. La generosidad era una de las principales cualidades que se exigía al portavoz de una aldea (cf. Métraux 1946:300).

Un tercer valor de importancia directa para la organización económica y social de los 'weenhayek es el énfasis que dan en la *comunidad*, es decir, en el estar junto a la propia familia, a los parientes y los amigos. Siempre se ha dado prioridad a las actividades sociales y ellas bien pueden influir en la cantidad de "tiempo de ocio" (como lo clasifican los occidentales) en la sociedad 'weenhayek.

Otra regla afirma que la cantidad de trabajo y el tiempo de ausencia de la aldea deben ser compensados por una cantidad igual de "tiempo de ocio" en casa: es decir, si un hombre ha estado fuera por cuatro horas, posteriormente se tomará cuatro horas para permanecer en casa haciendo artesanías. Si un hombre ha trabajado para un granjero o hacendado mestizo por un día, se tomará libre el día siguiente. Y si ha estado trabajando duro en la construcción vial por dos semanas, se tomará libres las dos semanas siguientes, aun si ha repartido o ha gastado todo el dinero que recibió después de los primeros dos días.

La mayoría de actividades económicas pueden ser realizadas colectivamente e individualmente. Esto vale para la caza, la recolección, la pesca y la artesanía. En todas estas actividades encontramos métodos alternativos para grupos e individuos. Esta fluctuación de la unidad de producción es una útil adaptación al indócil ambiente del Chaco.

Aunque la comunidad es un valor central, hay espacio para el *individualismo*. Una persona que persevera y tiene éxito en una conducta diferente a la del resto del grupo siempre es muy respetada por los demás. Las herramientas individuales de un portavoz a menudo son decisivas para la valoración de su carisma. Asimismo, en un grado sorprendente se tolera los caprichos y los antojos de los líderes y de los seguidores.

La "*modestia*" económica también es un valor fundamental para los 'weenhayek. Por ejemplo, la acumulación tiene una contrapartida en el principio

de “uno de cada uno”. Esta regla se aplica a todos los tipos de pertenencias personales: herramientas, instrumentos de pesca, armas y vestimentas. Si un ‘weenhayek tiene un machete, se considera suficiente. Si adquiriere otro, es de esperarse que regale el primero (cf. Gusinde 1961(1931):213).

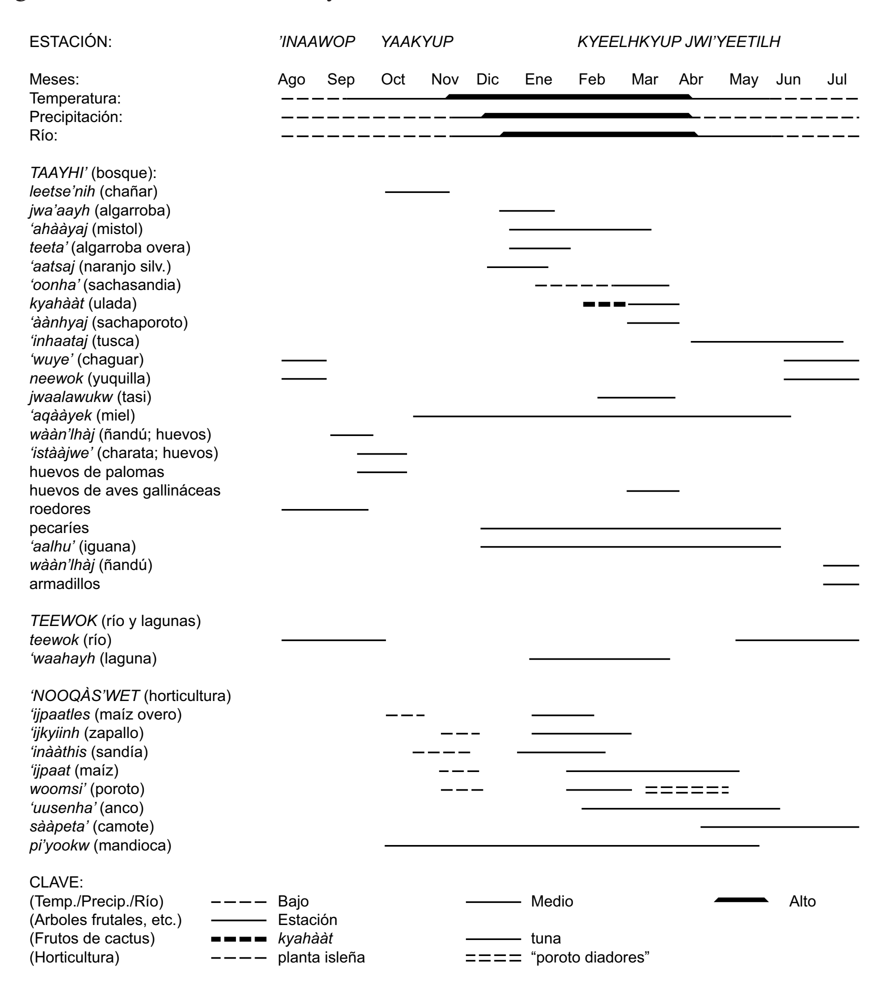
## 3.4. El calendario ‘weenhayek

Gran parte de la vida de los ‘weenhayek está determinada por los conceptos tradicionales del tiempo, y la organización económica está guiada aún por el ciclo anual. De este modo nos parece adecuado ofrecer una breve presentación del calendario ‘weenhayek en relación con los fenómenos cosmológicos relevantes para el presente estudio.

El “Año Nuevo” de los ‘weenhayek ocurre cuando los días solares son menos cortos y las Pleyades se ven al este por la mañana, esto es, hacia el primer día de julio (Fock 1982:12). El año se divide en cuatro estaciones, que corresponden a las occidentales sólo aproximadamente. Son de duración diferente según la presencia de determinados fenómenos naturales. Lo ideal sería que dos estaciones tuvieran cuatro meses (correspondientes al verano y al invierno), y dos estaciones con dos meses de duración (correspondientes al la primavera y el otoño).[61]

61 Métraux dice: “Se puede establecer un calendario anual para los indígenas del Pilcomayo en base a las variaciones estacionales de los alimento” (1946:246) pero no enumera los nombres de las estaciones o temporadas. Por el contrario, Palavecino sí nos ofrece los nombres respectivos: “nawop, yachup, chelchup” (1964:383) que son nombres típicos de los ‘weenhayek pero excluye la palabra que significa invierno. Fock por su parte enumera algunos términos, que no he podido identificar en su totalidad ni siquiera con la ayuda de informantes nativos: “potsehlay” (“año nuevo”), “tawoy hatlay” (agosto), “lecheniyo” (noviembre), “nohhuaikyuk” (diciembre), “kyethl kyuktlhawo” (febrero), “lopetl” (abril-septiembre) (1982:9), pero puede que se trate, tal como lo afirma el mismo Fock, de palabras que utilizaban los pueblos matacos del “interior”, es decir, que vivían lejos de los ríos. Mi información proviene por completo de informantes indígenas.

**Fig. 3. El calendario 'weenhayek**[62]




La primera estación del año 'weenhayek es la *'inaawop* o "estación de las flores" (cf. Palavecino 1964:383). Comprende los meses de agosto y septiembre. Es cuando florecen los árboles frutales más importantes del Chaco: el algarrobo,[63] el chañar y la algarrobilla, entre otros. En agosto

62 Información en la Figura 3 tomada de informantes 'weenhayek y de las observaciones personales del autor. Para comparaciones, véase Nordenskiöld 1910:41–42), Métraux 1946:246–247, Fock 1982:8–13, y otros.

63 Los 'weenhayek distinguen entre el árbol y la fruta en la mayoría de los casos. El algarrobo (árbol) se llama *jwa'aayukw*, mientras que la algarroba (fruto) se llama *jwa'aayh*. De esto podemos concluir que el fruto es el elemento más importante en la clasificación 'weenhayek, y que el nombre del árbol se construye a partir de él, añadiendo el sufijo *-ukw*,

todavía hay plantas comestibles en el bosque, como el chaguar (*'wuye'*) la yuquilla (*neewok*) y el cipoy (*'ileetsaj*). Antes los 'weenhayek comían la sachasandia (*'oonha'*) y el naranjo silvestre (*'aatsaj*).[64] Hay aún mucho pescado en el río, y se puede cosechar de los sembrados algunas batatas y mandiocas. (ver 13.4.1. y 13.4.6.).

Si la cosecha de productos forestales de agosto es reducida, el mes de septiembre es aún más pobre. El "Año Nuevo" de los pueblos matacos (Fock 1982:9) no ha dado aún resultados tangibles. La pesca, no obstante, sigue siendo provechosa, y este mes es el mejor para recoger huevos de ñandú (*wààn'lhàj*). Un nido de ñandú contiene hasta treinta huevos, y de acuerdo con los 'weenhayek, puede albergar hasta cincuenta. De este modo un nido descubierto puede significar una importante contribución a la dieta. La caza de roedores en esta época también es buena. Los 'weenhayek se dedican a la horticultura: el desmonte y la plantación, especialmente en las islas ribereñas. A lo largo de este período la precipitación es baja o inexistente y los ríos tienen poca agua.

La segunda estación se llama *yaakyup* o "estación de los frutos" (Palavecino 1964:383), y se prolonga durante los meses que van de octubre a enero. Esta es la temporada en que se recoge frutos silvestres, y también el tiempo del año en que se celebran las fiestas ya que los indígenas del Chaco sacan diferentes bebidas de estos frutos. En octubre se puede recoger los frutos del chañar (*leetsenukw*), y también es la época adecuada en la que se ha de recoger los huevos de palomas y de la chachalaca (*'istààjwe'*). En el río se encuentra todavía zurubíes y es posible que aún se pueda cosechar mandioca de los huertos de la aldea, o maíz de toba[65] de los huertos ribereños en las islas.

---

-*yukw* o *nukw*, etc. (comprar la clasificación de la miel y las abejas en 12.2.3.).

Favor nótese que todo tipo de clasificación en esta sección se basa en conceptos 'weenhayek; la mayoría de términos específicos se presentan en lengua aborigen. Para conveniencia de los lectores no familiarizados con esta lengua, hemos incluido los equivalentes españoles, cuando los hay, entre paréntesis o, en su defecto, en negrillas y los términos aborígenes en paréntesis. Cuando habla de categorías que no son reconocidas en el idioma 'weenhayek, p.ej., "palomas", "pecaríes", "frutos de árboles", etc., utilizo las palabras castellanas. Si un término ha sido adecuadamente introducido y se los ha repetido varias veces, uso también el equivalente español para evitar molestias al lector.

64 El nombre completo es "naranjo silvestre" o "naranjo del monte" (Fock 1982:9); otros nombres son "meloncilla" y "bola verde" (Wilbert 1985:47, 393; Koschitzky 1982:10).

65 El *'ijpaatles* se llama "maíz toba" (Zea sp.) o "maíz overo" en el dialecto local. Desconozco el nombre latino exacto.

En noviembre la miel es abundante en el bosque. A veces se pesca zurubí en el río. La caza de pecaríes e iguanas da inicio. La horticultura isleña produce entonces sandías, zapallos,[66] maíz, y tal vez poroto. Diciembre es la gran estación de la algarroba. Cuando la temporada ha sido buena, se obtiene abundante fruto tanto para las bestias como para el hombre (ver p.ej. Métraux 1946:246 y Fock 1982:9). Se guardan las vainas, y aunque la estación es muy corta, pues dura tan sólo un mes, puede contribuir a la dieta de los tres meses siguientes. El mistol también se puede cosechar durante este mes. Hay abundante miel en el bosque y la caza sigue siendo buena. Los huertos isleños producen como en noviembre si no han sido inundados por los ríos.

En enero el verano se acerca a su fin. Hay todavía mistol y miel en el bosque, pero los primeros productos de la horticultura de la aldea son ahora más importantes. La sandía, el zapallo, el zambo, y a finales de enero, el maíz, son los productos principales. En enero se inicia la pesca en las charcas naturales.

Febrero es el primer mes del otoño, *kyeelhkyup* (cf. Palavecino 1964:383). Es cuando el quebracho rojo (*kyeelhyukw*) florece. El término para otoño entonces significa "temporada del quebracho". En el bosque hay todavía mistol, además de frutos de cactus y sachasandia. También se encuentra miel y la horticultura está en su máximo de producción: zapallo, anco, maíz, poroto, caña de maíz y yuca [mandioca] (Métraux 1946:246). Casi lo mismo se produce a inicio de marzo.

La última estación del año es el *jwi'yeetilh* o "estación fría" (invierno). Se prolonga temporalmente desde finales de marzo hasta julio. Es la estación seca y más fría del año. Durante los repentinos cambios en las condiciones climáticas, causadas por los fuertes vientos que vienen del sur, llamados a nivel local "surazos", la temperatura baja sin problemas al punto de congelamiento. Algunos árboles mudan su follaje, mientras que otros se tornan parduscos después de las heladas.

Entonces hay muy poco que recoger en el bosque (cf. Fock 1982:9). El fruto más abundante es la tusca (*'inhaataj*). Con la creciente integración económica en la sociedad nacional, sin embargo, ha perdido gran parte de la

66 La calabaza más grande del chaco se llama "zapallo". Nordenskiöld ofrece el nombre latino *curcubita pepo Lin.* (1910:168) mientras que Métraux sugiere *curcubita maxima* (1946:251). La otra curcubitacea se llama "anco" en el castellano local y a veces se la conoce por el mismo nombre en inglés (Métraux 1946:247). Comparar por ejemplo Keesing 1976:101 para el uso en la Amazonía. Métraux (1946:247) y Arancibia (1973:105) le han dado el nombre latino de *curcubita moschata y curcubita maxima* respectivamente.

importancia que otrora tenía ya que no es tan exquisito como otros frutos. Por lo tanto, actualmente se lo remplaza por productos comprados como el arroz y el fideo.

Marzo y abril son los meses más pobres de año, y es cuando las migraciones laborales llegan a su máximo. Por varias décadas los 'weenhayek iban a trabajar en los ingenios azucareros de la Argentina durante esta época del año (Fock 1966/67:99).

Durante abril y mayo se asiste a la temporada de la iguana y el pecarí, y durante julio algunos hombres 'weenhayek buscan armadillos y ñandúes. Durante los últimos meses se recoge en el bosque "alimentos de emergencia" como el chaguar, la yuquilla o el cipoy. Actualmente se los consume solamente cuando la gente no tiene dinero o no hay productos hortícolas disponibles. Los huertos pueden producir todavía mandioca y camote, mientras que el zambo de esta temporada se lo saca de los depósitos subterráneos.

De mayo a septiembre la pesca fluvial es una de las ocupaciones más importantes en la actualidad. Durante este período las charcas están secas y los ríos están con poco caudal y su agua es cristalina y helada. Es entonces cuando el sábalo y el dorado migran río arriba en enormes cardúmenes. En los años sesenta y setenta la pesca de estas especies ictiológicas constituía la actividad más provechosa de todo el año para los 'weenhayek, tanto en lo que tiene que ver con el dinero como con las proteínas.

Entonces, en agosto empieza nuevamente el ciclo anual de los 'weenhayek, con las expectativas asociadas a la primavera o *'inaawop*...

Capítulo 4

# Organización económica

## 4.1. Introducción a la organización económica

Los académicos han caracterizado al pueblo 'weenhayek como una "tribu marginal" (Steward 1946). Este calificativo se asemeja a los que les dan los representantes de la sociedad nacional y los mestizos del área, para quienes los 'weenhayek tienen "economía de subsistencia simple y primitiva". A menudo se apresuran a decir que los indígenas 'weenhayek también son "pobres y ociosos".

Sin embargo, en la literatura científica, en el transcurso del tiempo ha habido varios ajustes a esta imágen. En los años 1950 Steward & Faron caracterizaron a los 'weenhayek como un "pueblo de cazadores y recolectores" (1959:374). Además, todo aquél que esté familiarizado con los textos y monografías publicadas en el campo de la antropología económica, después del libro *Man, The Hunter* (Lee & DeVore 1984), pondrá en tela de duda los primeros calificativos; de mi parte espero que este capítulo sirva para el mismo propósito.[67]

Si se hubiera clasificado a los 'weenhayek tradicionales, es decir, a los 'weenhayek antes de la Guerra del Chaco, de acuerdo con su actividad económica primordial, se les habría tenido que llamarlos "recolectores". Alimentos vegetales como frutas, tubérculos, bulbos, raíces y bayas, aparte de la miel, eran los principales elementos de su dieta; la caza y la pesca eran tan sólo fuentes complementarias de proteínas.

67 Las ideas actuales sobre los pueblos recolectores y cazadores difieren de las "clásicas", y la imagen que presentamos aquí de los 'weenhayek está en linea con la nueva descripción de tales pueblos. Compárese las características generales de los pueblos recolectores y cazadores según Leacock & Lee (1982:1,3, 7–8). Ver también la introducción teórica de esta obra en 1.4. arriba.

Sin embargo, calificarlos simplemente de “recolectores” sería demasiado simplista, en especial si tomamos en cuenta la situación económica y social profundamente alterada en que viven actualmente. La pesca, la horticultura, la artesanía, el trabajo pagado y el comercio constituyen los principales campos de ocupación que han tenido los ‘weenhayek durante décadas o incluso siglos. Considerando la complejidad y la variedad de su economía, así como su adaptabilidad intacta a las condiciones cambiantes, el término introdujo por Lévi-Strauss, *bricoleur*, (1966:17) quizás sea el más apropiado.

En teoría, puede que alguna vez hayan sido autosuficientes, o que aún puedan serlo si así lo desean. Los ‘weenhayek poseen la capacidad y la tecnología necesaria para sobrevivir en el inhóspito Gran Chaco sin acceder en ningún momento a herramientas occidentales. No obstante, hasta donde hemos podido averiguarlo, han decidido no producir todo lo que consumen o utilizan. Han trocado su pescado por el maíz para variar su dieta, y sus artesanías por hachas para facilitar la producción, o por el urucú (achiote) para mejorar su apariencia personal.

Con la excepción de los que viven en Villa Montes, los ‘weenhayek de Bolivia aún producen una gran mayoría de lo que consumen, fabrican la mayor parte de sus herramientas, y construyen sus viviendas independientemente. Salvo durante la Guerra del Chaco y el período de posguerra (1936–1960), los ‘weenhayek han controlado los medios necesarios de producción: tierra, herramientas y mano de obra. Se han dividido en pequeñas unidades homogéneas, en torno a las cuales gira la producción, y diferenciadas unas de otras básicamente por el sexo y la edad. Su economía tiene una clarísima orientación hacia la subsistencia, pero en los últimos años actividades secundarias como la artesanía se han ido orientando paulatinamente hacia el mercado.

Hasta la década de los sesenta, parece que los ‘weenhayek caminaban con pasos firmes hacia la integración en la sociedad nacional. Sin embargo, esto cambió cuando los ingenios azucareros de la Argentina se cerraron para la mano de obra indígena durante esta década, y en los setenta cuando los ‘weenhayek recibieron títulos sobre parte de sus tierras. En lo que se refiere a los objetivos de producción y la organización del trabajo, la economía ‘weenhayek se muestra más tradicional en la actualidad que en los años sesenta, tal como lo veremos a continuación.

### *4.1.1. Problemas en la descripción de la economía*

En las palabras de Murdock tenemos “una buena cantidad de información, aunque no siempre de la mejor calidad” (1984(1968):19) sobre las economías

tradicionales de los pueblos del Gran Chaco. Debido a la información fragmentada y dispersa que tenemos sobre los ‘weenhayek hasta el momento (véase Capítulo 1), acuciante es la necesidad de una presentación más exhaustiva de su economía. Por lo tanto, el primer objetivo del presente capítulo simplemente es satisfacer dicho requerimiento y actualizar nuestra información al respecto. Con este propósito se ha elaborado una descripción detallada de ciertas actividades y unos capítulos concluyentes estudiando ciertos aspectos.

Sin embargo, para el académico los capítulos introductorios han creado con toda seguridad varias interrogantes específicas: ¿Cómo han afectado los cambios ecológicos a la economía ‘weenhayek? ¿Cómo han modelado los ‘weenhayek su economía frente al cambio social en su medio inmediato? ¿De qué manera se relaciona la organización económica con la organización social y con la cultura ‘weenhayek en general? ¿Cómo es posible que en algunas ocasiones los ‘weenhayek muestren una orientación hacia el mercado mientras que en otros casos parece que carecen de una “conciencia económica”? ¿Por qué los ‘weenhayek no se han integrado a la economía nacional? Y si bien este trabajo no puede responder exhaustivamente a todas estas interrogantes, mi objetivo es al menos abordarlas y discutirlas en alguna medida.

Estos propósitos complejos presentan ciertos problemas de descripción. Mi descripción diacrónica de los cambios ocurridos en la economía “tradicional” se contrapone en ocasiones a mi intento por comparar sincrónicamente las condiciones de diferentes aldeas ‘weenhayek. Procuraré empezar con una descripción de la organización económica tradicional e ir añadiendo observaciones sobre los cambios ocurridos, para luego continuar con una descripción de las condiciones actuales de la aldea de Algarrobal y el campamento ‘weenhayek en Villa Montes, finalizando con un resumen más analítico.

## 4.2. Recursos y herramientas

Entre las fuentes económicas de los ‘weenhayek encontramos la tierra, las herramientas y la mano de obra. Empero, no hay “capital” en el sentido occidental de la palabra puesto que la acumulación es un fenómeno muy poco frecuente. El “capital” más difundido es la impresionante herencia cognitiva de varias generaciones que han vivido en el semidesértico Gran Chaco y se han adaptado a él.

Una y otra vez este recurso cultural ha sido utilizado por los ‘weenhayek para adaptarse a las situaciones cambiantes de su medio natural, social y económico. Basta con mencionar las recientes invenciones de cuerdas hechas a base de corteza, la cestería actual o la mueblería de “mimbre”, para ilustrar este “capital”.

La flexibilidad y adaptabilidad de la organización tradicional del trabajo quizás deban clasificarse también como fuentes económicas. En una sociedad recolectora la gente tiene que trasladarse, adaptarse a la estación, a las nuevas condiciones, estar preparada para pensar de manera diferente (Lee & DeVore 1984:8–9). Este capital cultural en verdad ha sido muy importante en el proceso de adaptación a los rápidos cambios ecológicos y sociales del área.

### *4.2.1. Tierra y propiedad*

Como vemos en Fig. 1, la tierra está dividida en zonas culturales y naturales, en realidad una división tan básica que no se la nombra. La primera categoría, *wikyi’wet*, abarca la aldea y los huertos, es decir, la tierra transformada por el hombre. La segunda categoría es la opuesta, o todo lo demás.

En la zona natural el hombre no puede ser dueño de nada. El bosque (*taayhi’*), el agua (*‘inààt*) o el río (*teewok*) son recursos naturales que los seres humanos pueden usufructuar si respetan a sus verdaderos dueños, es decir, a los guardianes mitológicos de las regiones y a los “amos” de las especies animales y vegetales. Un gran número de tabúes regula el usufructo de la naturaleza por parte del hombre; desde una perspectiva funcional, se puede decir que dichos tabúes la protegen de la explotación exagerada.

Cada grupo wikyi’ se asociaba con un territorio (véase 12.2.2.) lo suficientemente extenso para ofrecer alimento a sus miembros, incluso durante épocas de escasez. Es probable que los conflictos limítrofes entre grupos *wikyi’* vecinos, posible resultado de prolongadas sequías u otros cambios ecológicos y demográficos, se resolvieran gracias a la mediación de familiares de ambos grupos. La pertenencia grupal era abierta y la gente se casaba exogámicamente, trasladándose con frecuencia de un grupo *wikyi’* a otro. De esta manera los grupos estaban conectaban mediante lazos de parentesco o amistad.

El único tipo de usufructo que se discute hoy en día es el de las áreas pesqueras del Pilcomayo. Después de la introducción de la pesca con jábega, el río se dividió en secciones geográficas correspondientes a la localización de las aldeas. Cada grupo encargado de una red tenía un “lugar” específico dentro la sección, que era respetado por todos los otros grupos de pesca.

Dentro del *wikyi'wet* (la zona cultural) la mayoría de las cosas tienen su dueño. No obstante, la tierra es "privada" sólo mientras está ocupada. La parcela y las casas levantadas en su vecindad pertenecen a una familia extendida mientras ésta viva allí. Pero si deja la parcela, otra familia puede ocuparla. Un huerto es considerado propiedad del que lo cultiva y de su familia mientras se dé una explotación efectiva de la tierra. Si se ha dejado el terreno en barbecho, se considera que no tiene dueño y puede ser explotado nuevamente por cualquier otro grupo familiar. (cf. Boerenkamp & Schuthof 1985:48).

Por lo tanto, la casa, el área circundante y los huertos se consideran propiedad colectiva. Por otro lado, las herramientas, la vestimenta y otros instrumentos son propiedad privada (Nordenskiöld 1910:32; Métraux 1946:300). Esto se debe tal vez a que las casas se construyen colectivamente y todos los miembros del grupo familiar participan en el desmonte del área circundante; entretanto, son los individuos quienes fabrican las herramientas y demás utensilios. El que hace un instrumento o cualquier otro artefacto automáticamente pasa a ser su dueño. Cualquier cosa de esta categoría que se reciba como regalo también es privada.

Los animales domésticos (tradicionalmente los perros, y en los últimos años las cabras y ovejas) también son de propiedad privada, y de hecho tienen una marca en la oreja por la cual se conoce su dueño. Incluso las mascotas son consideras propiedad privada, y una familia puede tener más perros que personas porque todos los niños suelen tener al menos un can. Lo mismo es válido para los animales domésticos. No obstante, si por necesidad se llega a vender una mascota, el dinero recibido se utiliza en todo el grupo familiar.

A diferencia de las condiciones que prevalecen en las familias mestizas vecinas, los derechos femeninos son iguales a los masculinos. Un hombre no vendería nada que perteneciera a su esposa (Nordenskiöld 1910:83–84); de hecho las mujeres pueden ser la cabeza de la economía familiar.[68] (ibíd.; cf. Rydén 1936:106).

Con frecuencia se dispone de la propiedad colectiva (p.ej. las casas) a la muerte de un adulto. Las casas de paja se queman, las de adobe se derriban, y los huertos quedan en barbecho. Las pertenencias individuales son colocadas en la tumba del difunto, o son incineradas. No hay normas que regulen la herencia o la transmisión de la propiedad (cf. Karsten 1932:95).

68 Esto fue algo que Nordenskiöld notó cuando quiso adquirir una 'escalpa' (un cuero cabelludo) de un 'weenhayek para el museo de Gotemburgo. Ya había llegado a un acuerdo con el dueño, cuando de pronto su esposa llegó a casa y deshizo el trato (1910:83–84; cf. Rydén 1936:106).

### *4.2.2. Herramientas*

La sociedad tradicional de los 'weenhayek carece de herramientas líticas y metálicas, o las posee en un número muy limitado (Nordenskiöld 1910:85). Los primeros instrumentos utilizados para cortar posiblemente fueron las hachas de piedra provenientes del Chaco occidental, donde existían depósitos de piedra y se había desarrollado la tecnología apropiada (cf. Fock 1960*b*:478). Tal vez antes de la conquista las cabezas de hacha de bronce pasaron al Chaco a través de las culturas andinas (Métraux 1946:293). Un posible indicio es que los 'weenhayek usan la misma palabra, *kyiinaj*, que significa el hierro, o el metal, del hombre blanco, para referirse al bronce.

La herramienta que por tradición ha sido la más importante es el *yeelhek* o 'palo excavador'. Es un instrumento multifuncional que hombres y mujeres utilizan en la caza, la recolección y la horticultura. Anteriormente se elaboraba un palo de una madera dura que duraba por mucho timepo. Fue una herramienta muy personal.

Ahora, con la introducción del machete se fabricaba con rapidez y se puede utilizarlo para cavar, plantar, escardar, apuñalar, hacer agujeros, etc. Hoy en día muchas personas lo usan; no obstante ahora el machete ha substituido al *yeelhek* en varias tareas. Al mismo tiempo la nueva herramienta ha hecho posible la invención de un tipo de *yeelhek* de fabricación instantánea *in situ*, que responde a las necesidades inmediatas y es desechable puesto que muy raras veces se lo trae a casa después de usarlo.

En el pasado, cuando no había disponibilidad de metal, con el fuego (*'iitàj*) se daba forma a toda clase de herramientas y armas. Todavía se lo continúa usando para elaborar morteros. La piedra (*tuunte'*) siempre fue un material raro en el Chaco. Cuando había material lítico se fabricaban cuchillos para raspar y abrir el pescado, o tal vez hachas como se dijo anteriormente.

El mazo de madera ha sido por tradición otra herramienta multifuncional: como martillo, para matar al animal de caza, para pescar, en la guerra y otras actividades. El arco y la flecha fueron importantes pero no indispensables. Así lo demuestra el hecho de que un buen porcentaje de la cacería contemporánea se lleva a cabo sin ningún mecanismo de lanzamiento. Las lanzas se utilizaban para la caza mayor. Casi nunca se arrojaban, sino más bien se introducían en el cuerpo del animal.

Las herramientas menores usadas para cortar, partir, agujerear, etc., se manufacturaban con materiales tales como dientes, huesos o madera dura. Actualmente las herramientas hechas de alambre metálico han desplazado algunos de estos utensilios. Los cuchillos de piedra y de madera en gran

medida han sido sustituidas por cuchillos de metal. No obstante, los dientes de piraña se continúan usando para hacer cortes ya que duran más que p.ej. una hoja de afeitar.

Hoy en día tres instrumentos metálicos son de uso frecuente. En orden de importancia son los siguientes: los machetes, las palas y las hachas. El machete es multifuncional y se puede usar para la fabricación rápida de utensilios de madera. La pala se utiliza para cavar hoyos en la tierra para el nuevo tipo de casa, o para recoger barro para el techo o la alfarería, y para remover tierra cuando se cavan tumbas o trampas. Las hachas se utilizan para talar árboles, cortar leña y abrir troncos donde hay nidos de abejas. Las tres herramientas cuestan poco si se compara con el precio de una escopeta; además, la gran mayoría de las familias 'weenhayek pueden comprarlas durante la estación de pesca. Los machetes se compran hechos; por otra parte, la hoja de la pala y la cabeza de la hacha se adquieren en los mercados externos y se colocan posteriormente en asas domésticas.

Casi siempre los 'weenhayek dan valor a una herramienta o a cualquier producto según el trabajo que se ha invertido en su artesanía o fabricación. Esto se pone de manifiesto en el caso del el collar con lentejuelas de concha (*lhaamsilis lheelht'àj*) que a principios de siglo era el artículo más valioso en la sociedad 'weenhayek (Nordenskiöld 1910:129–130). Se fabricaba con la concha de un caracol grande que abunda en el Chaco, y su valor provenía del trabajo invertido en cada lentejuela.

## 4.3. Organización del trabajo

En la sociedad 'weenhayek la organización del trabajo reside en el resultado combinado de cambios diarios y estacionales en el medio físico, la organización social, la distribución por edad y sexo, y el conocimiento especializado de la población. Todos estos factores influyen en la organización del trabajo cada uno a su manera, otorgándole una dimensión especial.

### *4.3.1. La distribución del trabajo según la hora del día*

Entre los 'weenhayek la distribución del trabajo varía de acuerdo con la hora del día y se concentra con frecuencia en las horas de la mañana. La gente se despierta aproximadamente a las 5:30 a.m., excepto durante la temporada de pesca, cuando los hombres salen a pescar ya a las 4:00 a.m. (En algunos casos, cuando amenaza la hambruna, pueden pasar toda la noche pescando).

Por lo general las mujeres son las primeras en levantarse y preparar algún tipo de desayuno. En ocasiones calientan la comida que ha quedado

del día anterior, si es que la hay, y casi siempre ponen a hervir agua para el mate de los adultos y la hidromiel de los niños (hoy en día conocida con el nombre de ‘agua de azúcar’). Si hay pan en la casa (como puede ser, por ejemplo, en Villa Montes), se sirve junto con el mate.

Hacia las 6:30 a.m. los hombres salen para el bosque o en el río. Las mujeres atienden a los niños, limpian y barren en el patio delantero. A las 8:00 a.m. las mujeres mayores y las muchachas van a traer agua del río o de la fuente. Mientras están allí, aprovechan la oportunidad para lavarse el cabello o para lavar la ropa.

Si los hombres tienen suerte es posible que regresen a la aldea con pescado, miel o vegetales ya a las nueve de la mañana. Si lo hacen, la familia tiene una segunda comida, esta vez más sustanciosa, dependiendo de lo que se ha capturado o recolectado.

Si hay suficiente comida para el resto del día, los hombres y las mujeres se dedican a trabajar con artesanía y/o a actividades sociales. Si no, salen juntos para el bosque o se dividen para buscar alimento individualmente. Las mujeres regresan al medio día, y también los hombres si es que han tenido éxito. Si no, puede que estén fuera hasta las cuatro de la tarde pero casi nunca más después. Si están reparando redes o manufacturando utensilios, interrumpen la actividad más o menos a la misma hora.

Cuando los hombres están en casa o han parado de trabajar, se prepara la comida más importante del día, que tiene como ingrediente principal un alimento importante: fruto en la primera parte de la temporada frutas; productos hortícolas a finales del verano; y, en la mayoría de los días del invierno, pescado.

**Cuadro 5. El ciclo diario de los ‘weenhayek**

| *HORA:* | *ACTIVIDAD:* |
|---|---|
| 4:00 am: | /en temporada de pesca, los hombres salen a pescar por dos horas/ |
| 5:30 am: | –las mujeres se despiertan; calientan la comida del día anterior, si la hay |
| /amanecer, hacia las 5:45/ | |
| 6:00 am: | –la familia se reune para comer, al menos siempre agua de miel para los niños |
| 6:30 am: | –los hombres salen para el bosque o el río<br>–las mujeres cuidan a los niños |

| *HORA:* | *ACTIVIDAD:* |
|---|---|
| 8:00 am: | –las mujeres (a menudo las jóvenes) van por agua al río; lavan |
| 9:00 am: | –las mujeres regresan del río<br>–los hombres regresan, si han tenido suerte, con miel o vegetales |
| 10:00 am: | –/si hay alimento disponible/ trabajan en artesanía<br>–/si no/ mujeres y hombres salen para el bosque/río |
| 12–13:00 pm: | –las mujeres regresan a la aldea |
| 13–16:00 pm: | –los hombres regresan a la aldea /o dejan de manufacturar/ |
| 14–17:00 pm: | –la comida principal del día, carne roja/pescado y vegetales |
| 16–18:00 pm: | –tiempo de visitas; se visita otros grupos residenciales |
| /atardecer, hacia las 18:15/ | |
| 18:30 pm: | –los miembros familiares hacen sus necesidades en el monte<br>–después, el grupo residencial conversa |
| 20:00 pm: | –comida y conversación (segunda comida principal del día)<br>–en ocasiones los hombres salen por la noche a pescar |
| 21:00 pm: | –hora de dormir |

Las horas siguientes, hasta el atardecer, se dedican a las visitas. La gente visita a sus familiares preferidos en la aldea. A menudo estas preferencias se basan en las relaciones de parentesco. Después del ocaso la gente regresa a sus grupos residenciales y pasa el resto de la noche charlando, comiendo si hay alimento, y casi siempre bebiendo mate. Esta es la hora preferida para los relatos.

Los niños van a dormir en las faldas de sus padres. Los adultos pueden quedarse traspuestos por un momento, y reiniciar nuevamente la conversación antes de irse a dormir. Suelen dormir dentro de la casa sobre una cama de plataforma; pero en el caluroso verano simplemente duermen afuera cobijados con pieles de cabra. Si en invierno el frío es gélido, se sienten en torno al fuego toda la noche para mantenerse calientes.

La noche es la parte del día dedicada exclusivamente a la familia nuclear, y en especial a la relación conyugal, al chisme, la caricia y la relación sexual (cf. Fock 1963:97). También la noche es la parte menos "pública" del día, aunque es difícil ocultar algo en una aldea llena de oídos.

Antes de la medianoche los hombres salen a pescar si planean estar fuera hasta el alba. De otro modo se quedan en cama hasta poco antes del alba.

Es raro que una aldea esté del todo tranquila en la noche. La gente duerme un momento, se levanta nuevamente, retoma la conversación e incluso sale afuera por unos instantes.

Si calculamos la distribución temporal promedio, los hombres suelen estar fuera de casa entre las 6 y las 9 a.m., y posiblemente entre las 10 a.m. y las 4 p.m. Con todo estas ausencias no suman menos de tres horas ni más de nueve, con un promedio de cinco a seis horas de trabajo diario. Las horas de sueño oscilan entre seis y diez, con un promedio de ocho. Esto da como resultado un tiempo de "desocupación" o tiempo "libre" que oscila entre seis y quince horas diarias.

Las mujeres trabajan fuera de la aldea aproximadamente desde las 8 hasta las 9 a.m., y de las 10 a.m. hasta el mediodía o 13 p.m., lo cual arroja un máximo de cuatro horas y un mínimo de tres; ellas cocinan y trabajan en la aldea por un tiempo aproximado de dos a cinco horas. En total se tiene un promedio de cinco a seis horas de trabajo, más o menos el mismo número de horas que los hombres pasan en sus labores.

Estas cifras se basan en los datos proporcionados por mis informantes aborígenes, y se pueden comparar con las estimaciones concernientes a la distribución del trabajo en Cuadro 6, y con los estudios de tiempo para los asentamientos 'weenhayek en Algarrobal y Villa Montes.

### *4.3.2. La organización del trabajo según las estaciones*

Como se dijo arriba y en Fig. 3, las dos estaciones principales del año son *yaakyup* (temporada de frutas, que corresponde al inverno o época de lluvias) y *jwi'yeetilh* (la estación fría, que corresponde al verano o estación seca). Estas estaciones dividen el año en períodos de trabajo que en lo fundamental son diferentes.

Durante la estación lluviosa, que corresponde a la época caliente del año, el bosque está lleno de frutas, y la gente puede reunirse en grandes campamentos si lo desea. Antes de la Guerra del Chaco, las bandas se reunían y se trasladaban a campamentos más sedentarios (que corresponden a las aldeas actuales).

Durante esta época del año se necesita menos tiempo para la recolección, y un puñado de personas puede recolectar grandes cantidades de frutos nutritivos y deliciosos en poco tiempo. Esto hace posible un "período de vida público" a mediados de verano, cuando los 'weenhayek tradicionalmente celebran sus fiestas de aloja (ver más adelante) (actualmente los 'weenhayek celebran las fiestas de Año Nuevo).

**Cuadro 6. Composición del trabajo estacional (horas por semana)**

| | | *ALGARROBAL* | | *VILLA MONTES* | |
|---|---|---|---|---|---|
| | | Hombres: | Mujeres: | Hombres: | Mujeres: |
| Recolección | i | 0 | 1 | 0 | – |
| | v | 4 | 9 | 1 | – |
| | *a* | *2h* | *5h* | *0.5h* | – |
| Pesca | i | 34 | – | 32 | – |
| | v | 8 | – | 2 | – |
| | *a* | *21h* | – | *17h* | – |
| Cacería | i | 0 | – | 0 | – |
| | v | 8 | – | 0 | – |
| | *a* | *4h* | – | *0* | – |
| Horticultura | i | 4 | 4 | 0 | 0 |
| | v | 10 | 6 | 3 | 2 |
| | *a* | *7h* | *5h* | *1.5h* | *1h* |
| Cocina | i | 2 | 8 | 2 | 8 |
| | v | 2 | 18 | 2 | 18 |
| | *a* | *2h* | *13h* | *2h* | *13h* |
| Artesanía | i | 0 | 2 | 2 | 4 |
| | v | 2 | 14 | 32 | 22 |
| | *a* | *1h* | *8h* | *17h* | *13h* |
| Trabajo asalariado | i | 0 | – | 1 | 1 |
| | v | 2 | – | 3 | 1 |
| | *a* | *1h* | – | *2h* | *1h* |
| TOTAL: | i | 40 | 15 | 37 | 13 |
| | v | 36 | 47 | 43 | 47 |
| | *a* | *38h* | *31h* | *40h* | *30h* |
| (Horas/día) | | 5.4 | 4.4 | 5.7 | 4.3 |

Leyenda:
i = invierno / estación lluviosa (*yaakyup*)
v = verano / estación seca (*jwi'yeetilh*)
*a = todo el año / promedio*

Nota: El cuadro muestra la distribución estimada de las horas promedio de trabajo activo. Las actividades de distracción no están incluidas. Los datos son estimaciones basadas en notas de campo (combinación de observaciones, entrevistas y conocimiento sobre la ocupación del tiempo) de 38 días trabajados en febrero y mayo de 1984.

Los días de trabajo son cortos en verano, y se pasa gran parte del tiempo en actividades de distracción. Tradicionalmente ésta era la temporada del año apropiada para los juegos, la música, los bailes, el cortejo y la fiesta, y aún en la actualidad se refleja en la vida de la aldea.

En el invierno las bandas debían dividirse para aprovechar de la mejor manera posible los recursos naturales dispersos. Empero, aquellos que vivían muy lejos de los ríos tenían que pasar más horas buscando raíces, tubérculos, miel y piezas de caza ocasionales. Para los que vivían en la vecindad de los ríos Bermejo o Pilcomayo, la vida era un tanto más fácil. Se trasladaban a campamentos especiales de pesca, tal como lo hacen hoy en día, y combinaban esta actividad con una recolección limitada.

Los cambios estacionales en la distribución del trabajo y la dieta han sido, y siguen siendo, mayores que los provocados por cualquier otra variable (véase Cuadro 6, Cuadro 23 y 10.2, "Consumo", para información adicional sobre la relación entre las horas de trabajo y la composición de la dieta de acuerdo con la estación).

### *4.3.3. Distribución del trabajo y organización social*

La unidad básica de producción y consumo es el *'noo'wetlheleyh*, el grupo residencial o la familia extendida que vive en dos o más casas adyacentes. El *'noo'wetlheleyh* se reune por las noches para discutir lo que ha ocurrido durante el día y para planificar las actividades de la jornada siguiente. Si es necesario, se asignan tareas especiales a todos los miembros. En la mayoría de los casos, estas tareas se fijan de antemano, aunque en base al sexo, la edad y la especialidad (véase más adelante).

Rara vez se espera que los niños menores de 12 años de edad ayuden en las faenas domésticas y productivas, pero los que sobrepasan estos años normalmente trabajan durante una hora o dos. Por lo tanto, aparte de los niños, todos los miembros de la familia, incluyendo los ancianos, trabajan algún momento del día.

Como se dijo con anterioridad, el *'noo'wetlheleyh* es la organización natural para la mayor parte de tareas económicas. La horticultura es un buen ejemplo. Los hombres del grupo residencial despejan el terreno y levantan cercas. Hombres y mujeres ayudan a sembrar. Los hombres desyerban los huertos y los muchachos espantan a los pájaros y roedores que perjudican los sembrados. Mujeres adultas y adolescentes se turnan con los hombres cuando llega el tiempo de cosecha. Incluso si un individuo o una pareja han hecho gran parte del trabajo preparatorio y de mantenimiento, todo el grupo residencial colabora en la cosecha final del maíz y participa en el

consumo de los alimentos.

La familia nuclear, es decir el marido, la mujer y los niños, raras veces es vista junta durante el día en el *'noo'wetlheleyh*. Lo contrario sucede cuando se cambian de un grupo residencial a otro, o de una aldea a otra. Los cónyuges también pueden reunirse para recolectar o para trabajar juntos en el huerto durante la temporada de frutas. Estas son las únicas ocasiones en que hombres y mujeres trabajan hombro a hombro.

Las relaciones de parentesco fuera del grupo residencial son decisivas cuando se escoge un(a) compañero(a) para tareas especiales, como es el caso de la pesca o la cacería. Cuando estudié los grupos de pesca con jábeja en Villa Montes el año de 1984, descubrí que la red era de propiedad de dos hombres con estrechos lazos de parentesco, y en pocos casos, de mujeres así relacionadas: sobre todo pertenecía a un padre y a sus hijos, a un esposo y su esposa, o a dos hermanos. Todos ellos generalmente formaban parte del mismo grupo residencial. El resto del grupo había sido reclutado con motivo de la pesca, pero en varios casos dicho grupo adquiría un estatus más o menos permanente. Quienes se unían al grupo siempre guardaban cierto tipo de relaciones de parentesco con los dueños de la red. Un individuo que debía escoger con qué grupo pescar, casi siempre lo hacía con el grupo donde estaba su parentela más cercana.

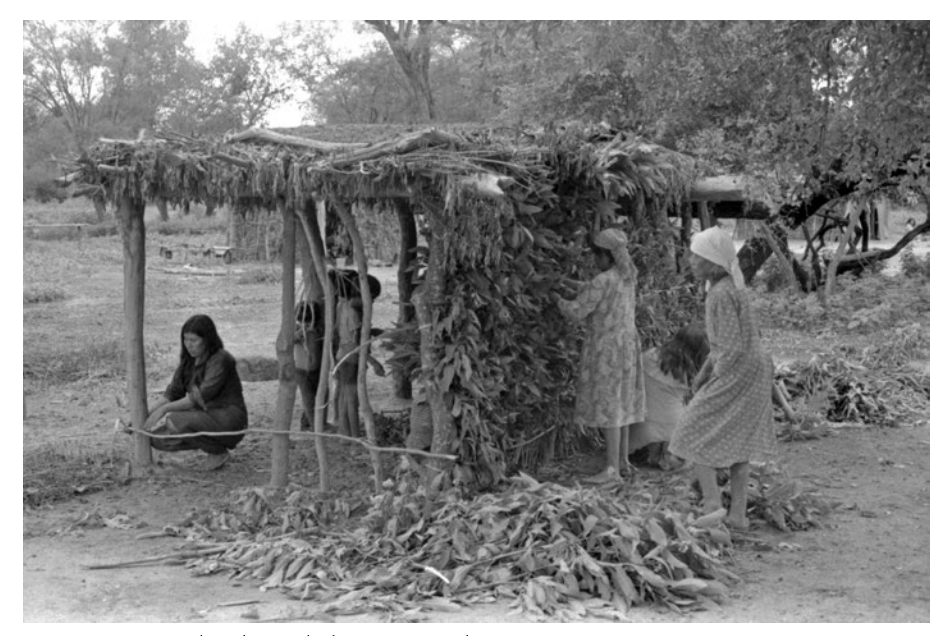


*Foto 3. Mujeres de Algarrobal construyendo una casa.*

### *4.3.4. División del trabajo de acuerdo con el sexo*

En la mayoría de los casos existe una distinción clara entre las tareas femeninas y las masculinas, según se puede colegir del Cuadro 7 (cf. Nordenskiöld 1910:86–87). Pese a que las actividades que se realizan en el bosque (*taayhi'*) se agrupan bajo un sólo término, *takyowalhan'* (caza y recolección),[69] los hombres practican la cacería y la recolección de miel mientras las mujeres recolectan frutos de los árboles y leña. Los hombres pueden ayudar con la recolección durante el momento más importante de la temporada de frutas, o con el corte de leña si se encuentra un árbol grande y seco, pero estas tareas son por esencia femeninas. Ambos sexos van al río (*teewok*), pero los hombres a pescar (*t'iwoqoy'*) y las mujeres a traer agua.

La zona cultural (*wikyi'wet*) es algo así como una excepción. Allí hombres y mujeres de hecho comparten las tareas agrícolas y el cuidado de los animales domésticos. No obstante, este puede ser un indicio de que la horticultura fue adoptada tardíamente (Métraux 1946:211), porque la mayor parte de las tareas restantes se dividen de acuerdo con el sexo. La preparación de alimentos y la cocina son actividades femeninas, pero los hombres ayudan con el guisado de la carne y demás piezas capturadas en sus actividades.

Antes la construcción de viviendas era una tarea femenina; ahora con el nuevo tipo de casas (cuadradas), los hombres se encargan de la construcción cuando es necesario el uso de herramientas, p.ej. el armazón (se usan hachas, machetes y palas) y el techo (se usan palas), mientras que las mujeres continúan el levantamiento de las paredes.

Cuando llegamos a la artesanía, el material es decisivo. Tal como hemos visto antes (3.2 y Cuadro 4), ciertas materias primas se consideran femeninas, lo cual quiere decir que sólo las mujeres la trabajan; según la misma lógica existen materiales propiamente masculinos. La explicación puede ser múltiple. Por una parte se halla la asociación entre los radios de actividad y los productos que se encuentran dentro. En este caso, los materiales para cuya transformación eran necesarias herramientas que se podían conseguir exclusivamente en la sociedad circundante se consideraban propios de la esfera masculina; por otro lado, los materiales procesados a mano, o con un mínimo de herramientas, se consideraban "femeninos".

69 El término correspondiente en inglés sería '*foraging*'.

**Cuadro 7. Tareas masculinas y femeninas (años ochenta)**

| *TIPO DE TAREA:* | *ACTIVIDAD MASCULINA:* | *ACTIVIDAD FEMENINA:* |
|---|---|---|
| 1. recolección de frutos de árbol | (x)[70] | x |
| 2. recolección de miel | x | – |
| 3. cacería | x | – |
| 4. pesca | x | – |
| 5. ir por agua | – | x |
| 6. recoger leña | x | x |
| 7. horticultura | x | x |
| 7.a. animales domésticos | x | x |
| 8. cocina | (x) | x |
| 9. artesanía | | |
| 9.a. cerámica | – | x |
| 9.b. fibras de *kwutsaaj* | (x)[71] | x |
| 9.c. lana/algodón | – | x |
| 9.d. hojas de palma | (x) | x |
| 9.e. calabazas | x | – |
| 9.f. madera | x | – |
| 9.g. corteza | x | – |
| 9.h. piel y cuero | x | – |
| 9.i. hueso, dientes, etc. | x | – |
| 9.j. metal | x | – |
| 10. comercio | x | (x)[72] |
| 11. trabajo asalariado | x | (x)[73] |
| 12. trabajos migratorios | x | (x)[74] |

70 Los hombres ocasionalmente ayudan a las mujeres en el momento más importante de la temporada de frutas. También ayudan a cocinar las piezas de caza y el pescado.

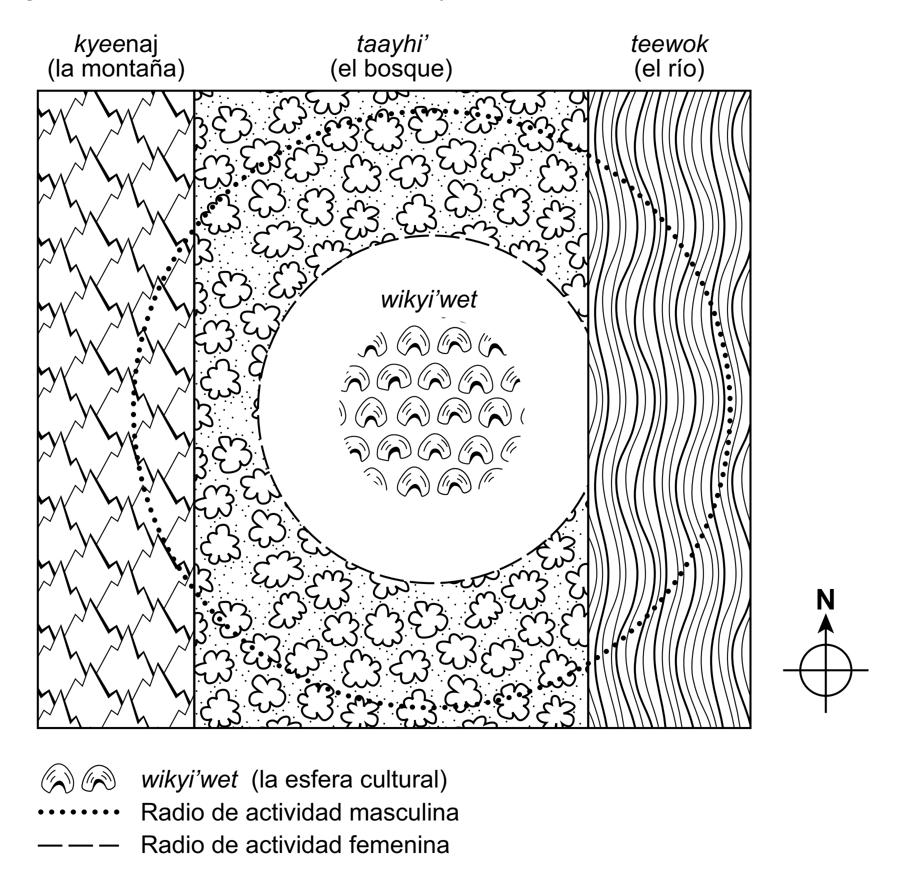
71 Actualmente los hombres ayudan en la recolección de materia prima; también manufactuan redes; en el pasado hacían sombreros, cestos y cedazos a base de hojas.

72 Actualmente las mujeres suelen vender en el mercado sus artesanías.

73 En ocasiones la mujeres han trabajado de sirvientas y lavanderas.

74 A veces las mujeres acompañan a su pareja a los trapiches y al trabajo agrícola en ava-guaraní/chané.

**Fig. 4. Radios de actividad masculina y femenina**




Nota: La figura de la cosmología 'weenhayek en este caso es diferente del que ofrecemos en Fig. 1. y Fig. 2; se lo ha simplificado para enfatizar los radios de actividad de los sexos, subrayando la distancia geográfica más que la concepción del cosmos.

Puede que existan áreas predominantemente masculinas, como en el caso de las montañas (*kyeenaj*), el área desconocida que se localiza más allá del Chaco, y que más tarde probablemente vino a denotar la sociedad externa que por principio era una negación de la propia: no-chaquense. Por ejemplo, se presume que el comercio fue una tarea masculina por tradición, aunque las mujeres actualmente venden en el mercado algunos productos. El trabajo asalariado definitivamente ha sido una tarea masculina *par excellence*, aunque algunas mujeres han trabajado para la sociedad local de sirvientas, lavanderas, o en otras labores. Los trabajos migratorios fueron

primordialmente masculinos, pese a lo cual un hombre casado en ocasiones migraba acompañado de toda su familia.

### *4.3.5. División del trabajo de acuerdo con la edad*

También existe una división del trabajo según las diferentes categorías de edad. El principio básico es la productividad, que implica "*ocupar a cada grupo de edad según su capacidad y haber*". Los niños de hasta cinco años de edad pueden dedicarse a actividades lúdicas, o en ocasiones imitar a sus padres y familiares. Los menores, es decir los niños cuyas edades van de seis a doce años, se inician en las actividades adultas, pero también se les confía tareas especiales: ir por agua, cuidar los sembrados (Métraux 1946:252), cazar pájaros y lagartijas, y buscar abejas *soopjwah.*

Las tareas de los ancianos de ambos sexos no difieren mucho de las que cumplen los adultos. Los varones a menudo conservan una gran actividad hasta el último día de su muerte. Las mujeres empiezan a cuidar a los nietos casi tan pronto que sus hijos pueden cuidarse a si mismos sin ayuda de los padres. Los ancianos realizan salidas más cortas que los jóvenes y se dedican sobre todo a actividades como la escardadura (ibíd:251) o la artesanía. En general los ancianos suelen pasar más tiempo en casa que los jóvenes, y de esta manera participan al igual que los padres en el cuidado y la educación infantil.

La pesca colectiva (véase 7.2.2.) constituye un buen ejemplo de la división del trabajo según la edad. En el pasado todos los tres grupos de edad colaboraban en la pesca en cadena. Los niños y adolescentes conducían los bancos de peces río abajo con gritos y chapuceos — los más pequeños estaban cerca de la orilla, los más grandes dentro del agua. Los hombres formaban una cadena, con los ancianos más cerca de la orilla y los jóvenes en plena corriente (Nordenskiöld 1910:42). Actualmente el mismo modelo de división del trabajo se encuentra en la pesca con jábega, donde niños y ancianos halan los cables hacia la orilla mientras los jóvenes nadan hasta la red y la sujetan para evitar que los peces se escapen.

### *4.3.6. División del trabajo de acuerdo con la especialidad*

En la sociedad 'weenhayek no existen especialistas en el estricto sentido de la palabra, todos los hombres van de cacería, recogen frutos y pescan, y todas las mujeres hacen recolección y producen artesanía. Sin embargo, se considera que un buen número de personas posee dotes especiales para ejecutar ciertas tareas, algo que les da fama de 'especialistas' en una actividad fuera de la rutina cotidiana de hombres y de mujeres.

**Cuadro 8. Especialidades atribuidas a la gente de Algarrobal**
/según mis informantes/

| *ESPECIALIDAD:* | *N° (primario):* | *N° (secundaria):* |
|---|---|---|
| HOMBRES: | | |
| pescadores: | 14 | |
| horticultores: | 9 | |
| recolectores: | 4 | |
| artesanos: | 2 | |
| cazadores: | 2 | – |
| ganaderos menores: | 1 | |
| jornaleros: | 1 | |
| empleados de la Misión Sueca (profesores): | 1 | – |
| portavoces: | 1 | – |
| líderes religiosos: | 1 | – |
| herreros: | 1 | – |
| carpinteros: | – | 1 |
| tenderos: | – | 1 |
| Respuestas contradictorias: | 1 | 1 |
| TOTAL: | 38 | (27) |
| MUJERES: | | |
| artesanas: | 25 | 1 |
| ganaderas menores: | 1 | 1 |
| lavanderas: | 1 | 1 |
| ortopedistas: | 1 | – |
| modistas: | 1 | – |
| ninguna: | 4 | – |
| TOTAL: | 33 | (3) |

Nota: Casi todos los hombres trabajan como pescadores durante la temporada de pesca y recogen frutos en temporada, razón por la cual no se consideran especialidades. Los individuos que aparecen en el cuadro anterior son los que pescan o recolectan a lo largo de todo el año.

El ejemplo más conocido de un "especialista" tradicional quizá sea el de chamán (*hiyaawu'*) (cf. 3.1–2, & 13.4.3.). Según mis informante en el pasado podía una aldea de unas doscientas personas podía tener de tres a cuatro chamanes. Otra "especialidad", casi tan frecuente como la anterior, es la de

portavoz (*niyaat*). Por último, vale decir que últimamente el "encargado" (*nolhààmetwo'*), jefe en materia religiosa (también conocido como "el evangelista" según Fock, 1966/67:97) se ha convertido en otro especialista importante. Otras especialidades se encarnan en personajes como las comadronas, las parteras, los ortopedistas, las herbalistas[75], los carpinteros, los herreros y los mecánicos de bicicletas. Otra categoría de especialistas comprende a las personas que son "expertos" en actividades de subsistencia diaria: cazadores expertos, pescadores expertos, etc. Por ejemplo, son pescadores expertos aquellos que practican la pesca en temporadas muertas, y lo hacen con métodos más sofisticados que los demás. La artesanía es la especialidad más común entre las mujeres de hoy en día. La mayoría de las mujeres es experta en este oficio, tanto en Algarrobal como en Villa Montes. Un buen porcentaje de la población femenina de Algarrobal, así como de las aldeas ubicadas a lo largo de las márgenes del Pilcomayo, se dedica a la artesanía de bolsos de fibra vegetal; por su parte, las mujeres que residen cerca del centro de comercio de Villa Montes prefieren la cestería.

Una especialidad tradicional que pervive entre los hombres de Algarrobal es la recolección de miel. El ser recolector implica una habilidad especial en la búsqueda de miel, también durante la temporada de poca actividad melífera. Otra especialidad está encarnada en la figura del carpintero, función que no se ha de confundir con la de artesano experto en mueblería de mimbre. Entre las especialidades más raras podemos notar la de tendero; nadie es tendero a tiempo completo y nadie tiene esta actividad como especialidad básica o principal. Sólo una persona tiene la fama de ser chamán. Una de las especialidades olvidadas es la de cantante en las fiestas tradicionales de la aloja.

La gente de la aldea acude al especialista cuando tiene una necesidad especial que no puede ser satisfecha por cualquiera, por ejemplo, cuando la hoja de una pala se ha roto. En este caso se lleva la hoja al herrero; éste, después de cazar y recolectar durante el día, se sienta junto al fuego y realiza el arreglo. Si tiene éxito en el intento, puede que reciba algún pago: una cuantas calabazas, una taza de ceniza para que su mujer haga artesanías a base de fibras, o un pedazo de tela; o bien puede que el dueño de la herramienta quede en deuda hasta que el herrero a su vez necesite un favor de él.

(La organización del trabajo se ve afectada, claro está, también por factores culturales. Ver capítulo 4).

75 Esta función ('herbalista') corresponde con lo que a veces en el Oeste se llama "homeópata" eso es, su trabajo está basado en el conocimiento y uso de hierbas.

**Cuadro 9. Especialidades atribuidas a la gente de Villa Montes**
/según mis informantes/

| *ESPECIALIDAD:* | *N° (primario):* | *N° (secundaria):* |
|---|---|---|
| HOMBRES: | | |
| Artesanos: | 18 | 1 |
| Pescadores: | 6 | 3 |
| Empleados de la Misión Sueca (profesores): | 4 | – |
| Horticultores: | 3 | 2 |
| Carboneros: | 2 | 2 |
| Jornaleros: | 2 | 1 |
| Retirados: | 2 | – |
| Carpinteros: | 1 | 1 |
| Portavoces: | 1 | – |
| Chamanes: | 1 | – |
| Ladrilleros: | 1 | – |
| Conscriptos: | 1 | – |
| Recolectores: | – | 1 |
| Tenderos: | – | 1 |
| TOTAL: | 42 | (12) |
| MUJERES: | | |
| Artesanas: | 41 | |
| Empleadas de la Misión Sueca: | 1 | |
| Ninguna: | 1 | |
| TOTAL: | 43 | |

Nota: Casi todos los hombres trabajan como pescadores durante la temporada de pesca y por lo tanto esta actividad no se considera una especialidad. Los individuos que aparecen en el cuadro anterior son los que pescan durante todo el año.

## 4.4. Producción

Los 'weenhayek dividen sus actividades productivas de acuerdo con los sectores donde se realizan. Según dijimos en el capítulo 3, el trabajo realizado en las zonas culturales (*wikyi'wet* y *kyeenaj*) se conoce con el nombre de *kyumlhi'*, mientras que las tareas realizadas en el bosque, sea la cacería o la recolección de frutos y miel, se llaman *takyowalhan'*; y el trabajo relacionado

con el agua y el río se denomina *t'iwoqoy'*. De modo que no existe diferencia alguna entre las actividades masculinas y femeninas en la terminología, sino que las diferencias se basan en la división cultural del mundo.

A continuación abordaremos las actividades productivas de los 'weenhayek, procurando seguir su clasificación émica y al mismo tiempo incluir un par de distinciones de carácter más "occidental". Las actividades productivas de este pueblo son las siguientes:

—*Takyowalhan'*: Recolección (y consumo de alimentos recogidos) (9.1.); recolección de miel (9.2.); y cacería (9.3.)

—*T'iwoqoy'*; Pesca (9.4.)

—*Kyuumlhih*; Horticultura (9.5.); ganadería menor (de ganado ovino y porcino especialmente) (9.6.); artesanía (9.7.); trabajo asalariado (9.1.)

Capítulo 5

# *Takyowalhan'* — Recolección

> *Entonces llegó el hombre Thokwjwaj y dijo:*
>
> *–No sé... Para nosotros... - - -*
>
> *Entonces él escogió algarroba, escogió cipoy, y escogió 'wuye'. Y él descubrió que era rico. Él probó el cipoy, era rico; probó sachasandia, era rico; y también probó otras frutas del campo, todo muy rico. Dicen que también comió el 'wuye', y que era muy rico. Y entonces dijo Thokwjwaj:*
>
> *–En nuestra pobreza podemos tener esto, porque estas cosas del campo no cuesta dinero, sino uno puede sacarlas así gratis. Y tranquilamente vamos a vivir así como pobres... Así habló él. - - -*
>
> *Pero la gente respetaba [a Thokwjwaj]. - - - Entonces escogieron según su consejo y estaban contentos. Uno agarró una horquilla para sacar 'wuye', otro agarró un punzón para cavar el cipoy, y [aún] otro agarró herramientas para arrancar caraguatá... Entonces estaban conforme.* (M026)[76]

Los 'weenhayek, y varios otros pueblos indígenas del Gran Chaco, han estado muy indecisos sobre como evaluar su pasado y su situación presente. En el mito citado arriba, el héroe cultural 'weenhayek, Thokwjwaj, representa su destino. Él tiene la opción de elegir las cosas llamativas de los "blancos", pero prefiere la vida libre, sin horas fijas de trabajo, sin patrón y sin costos de subsistencia. Él elige las cosas del campo que son "gratis", que están allí para recolectar sin costo ninguno más que el esfuerzo de recogerlas.

Esta cita también representa la base de subsistencia de los 'weenhayek. Enumera unos de los vegetales que representan la base de mantenimiento de este grupo étnico. Y añade que lo que probó, a Thokwjwaj le pareció "rico". Así que, aunque los blancos tienen muchas cosas atractivas, lo que tienen los 'weenhayek es comida rica — y, añaden muchos de mis informantes, es

76 La denotación 'M020' representa el mito no 20 en la colección de literatura oral de los 'weenhayek, hecha por el autor entre 1983 y 1985. Los mitos están transcritos e imprimidos en Volúmenes 8 y 9 de la presente serie. Para comentarios sobre los mitos, ver Volumen 7.

alimento muy saludable. "Antes, cuando vivíamos solamente del monte, eramos fuertes, de buena salud. La gente vivía bien."[77]

## 5.1. Los recursos vegetales del Gran Chaco

La enmarañada y espinosa vegetación del Gran Chaco alberga una riqueza inmensa de árboles frutales y plantas con valor de subsistencia para el hombre, mayor que la de muchos otros biotipos del continente (Nordenskiöld 1919:4, Métraux 1946:246). Desde tiempos inmemoriales los indígenas del Chaco han utilizado una serie de estos vegetales como alimentos principales.

A finales de noviembre y de todo el mes de diciembre, el árbol *algarrobo* da unas vainas deliciosas de color amarillo, que se consumen como golosinas o en añapa,[78] y aloja[79] fermentada. El sabor de estas vainas se parece al de los caramelos de melaza y lo aprecian tanto los hombres como las bestias. Su sabor unido a su abundancia han identificado al mes de diciembre con un cierto aire de festividad entre los indígenas (Palavecino 1964:381). En consecuencia, cuando los pueblos del Chaco se enfrentan al cambio cultural, los frutos del algarrobo son los últimos en salir de la dieta tradicional.

El *chañar* es otro árbol similar. En el mes de octubre produce frutos deliciosos y altamente nutritivos, de color café y tamaño de uva, con la piel dura. Los frutos del chañar se consumen de la misma forma que los del algarrobo. El *mistol* tiene frutos pequeños de color café, de diciembre a marzo. El chañar y el mistol representan la contribución más importante para la dieta indígena y su consumo es extendido en la actualidad.

El cuarto fruto de árbol es la *tusca* que consiste en vainas parecidas a la algarroba. Durante muchos siglos constituyó un alimento de extrema importancia para los pueblos del chaco durante los meses de escasez de abril a junio. El sabor desabrido de esta fruta le ha convertido en un "alimento de emergencia", y en el presente su consumo es poco frecuente dado el acceso de los indígenas a productos comerciales como el arroz o la pasta.

Hay varios tipos de palmas en la región. En el Chaco oriental los Mbayá tenían en el retoño terminal ("palmito") de las palmas *mbocayá* y *yatái-guazú* (Métraux 1946:247–248) un alimento principal. Estos "palmitos"

77 De una entrevista con José Nitiipeyis Arce, Villa Montes, 1984.

78 'Añapa' denota el jugo de la fruta machucada, mezclada con agua. Se la toma o come como sopa fría.

79 'Aloja' es el término local en castellano para chicha o cerveza en base a frutas o miel.

actualmente son considerados manjares y se encuentran en los restaurantes criollos de Asunción y otras ciudades. Otros grupos, como los 'weenhayek, saben comer los cogollos de esta palma. La savia se puede fermentar y tomarse como aloja. Los grupos del Pilcomayo comían los "palmitos" y utilizaban la enjundia de la *palma Caranday* y la *palma blanca* (Rosen 1921:130, 305) hasta principios de siglo. Actualmente se utilizan sólo las hojas de estas palmas, básicamente en la manufactura, la cestería y los techos.

Entre las variadas plantas que existen en el Chaco, tres son de especial importancia para la dieta indígena porque se pueden conservar durante un largo tiempo. El *naranjo del monte* da frutos redondos y pequeños en diciembre y enero, mientras que el *poroto de monte* produce vainas parecidas al guisante en el mes de marzo. Este también es el mes de los frutos venenosos de la *sachasandía*. Si se los come antes de que estén maduros, provocan la muerte instantánea. Los indígenas que han intentado suicidarse han utilizado esta fruta (Fock 1963:100).

De las otras plantas que se usan en la cocina indígena, podemos mencionar el fruto del bejuco *tasi*, parecido a la pera, que se tuestan al carbón vivo. También se consumen varios frutos distintos de *cactus*, que se comen crudos. Además se ha utilizado el *tubérculo del nenúfar* de las lagunas chaqueñas, cocinándolo en la misma manera que el tasi. Finalmente podemos mencionar la *yuquilla*, o la mandioca silvestre, uno de los muchos tubérculos que proliferan en la región. Fue, por mucho tiempo una comida muy importante.

Cuando los indígenas del Chaco salen de cacería o cambian de residencia, a menudo llevan consigo poca agua. Si tienen necesidad del líquido, saben como aprovechar la mayoría de plantas hidratadas. La mejor de todas es el *cipoy*, un bulbo subterráneo voluminoso. El *cactus gigante* o cardón es la segunda mejor alternativa.

Tres bromelias, muy parecidas entre sí a la mirada de un forastero, crecen en la vegetación xerofítica. Sin embargo, la única bromelia comestible es el *chaguar*, que se consume durante los meses de invierno, junio, julio y agosto. Se tuesta al fuego y se acompaña con miel o grasa de pescado. La segunda especie es quizás la que, desde el punto de vista de la subsistencia actual, es de más importancia, la *caraguatá*. Las fibras de esta especie se han utilizado tradicionalmente para hacer redes de pesca, morrones, trampas y un gran número de otros artículos. La tercera variante es, según algunos informantes 'weenhayek actuales "buena para nada", aunque has servido en

gran medida para sacar fibras en el pasado.[80]

## 5.2. *Takyowalhan'* — Recolección de vegetales

Sin haber dado un relato exhaustivo de los recursos naturales del Gran Chaco, es obvio que teóricamente es posible subsistir sólo a base de alimentos recolectados. Las fuentes históricas más antiguas sobre la economía del Chaco indican que ésta era la principal ocupación de la mayoría de pueblos mataco-guaicurúes a la llegada de los primeros blancos:

> Toda es gente peſcadora, que no ſiembran cossa alguna para ſu ſuſtento — buſcando peſcado, caza y frutas ſilvestres" - - - "No ſiembran, ſino que viven de la caza, y peſca" - - - "para que andan vagos por los boſques, y ríos, y en bolviendo a caſa, lo ordinario es embriagarſe con el vino, que hacen de la miel ſilveſtre, o de la algarroba" (Lozano 1733:53, 81)

En la agreste naturaleza del Chaco la supervivencia supone un exhaustivo conocimiento de los recursos naturales, la adaptabilidad cultural y la realización eficaz de migraciones continuas a los sitios donde la pesca, la caza o la recolección están de temporada. La fusión y la fisión de las bandas, así como la coincidencia de los eventos rituales y sociales más importantes con los períodos de abundancia, son ajustes a la magnitud temporal de los haberes naturales.

Tradicionalmente las bandas solían reunirse en grandes grupos durante la temporada de pesca y las frutas del bosque. Durante el resto del año se dividieron en grupos pequeños para subsistir a base de recursos escasos (Métraux 1946:246). Hoy en día, conforme ha ido disminuyendo la importancia de la recolección, la vida seminómada tiene únicamente dos migraciones anuales: una a las aldeas permanentes, a menudo localizadas cerca de boscajes de árboles frutales; y otra a los campos temporales de pesca en las márgenes del río.

80 Esta fibra se la usa todavía en otras partes del Gran Chaco donde crece en abundancia. Produce fibras más cortas pero también más finas y resistentes. Cuesta más trabajo procesarlas — pero el resultado es una obra más fina. Por la labor y por su escasez los 'weenhayek casi no utilizan esta planta.

**Cuadro 10. Algunos productos vegetales recolectados por los ‘weenhayek**
PRINCIPALES PRODUCTOS ALIMENTICIOS

| *‘WEENHAYEK:* | *ESPAÑOL:* | *ESTACION:* | *FORMA DE CONSUMO:* |
|---|---|---|---|
| *‘ahààyaj*[81] | mistol | dic.– mar. | A: añapa,dulces |
| *jwa’aayh* | algarroba | dic. – ene. | A: añapa, aloja, ‘pan’, dulces |
| *leetse’nih* | chañar | oct. – nov. | A: añapa, aloja, dulces |
| *OTROS VEGETALES IMPORTANTES* | | | |
| *‘àànhyaj* | sachaporoto[82] | marzo | A: se cocina como guisante |
| *‘aatsaj* | naranjo s.[83] | dic. – ene. | A: crudo, seco |
| *hii’na’* | algarrobilla | *yaakyup*[84] | A: crudo, añapa |
| *jwaalawukw* | tasi | mar. – abr. | B: (como pera), tostado en los rescoldos del fogón |
| *‘oonha’* | sachasandia | feb.–mar. | A: cocida (cuando no está madura) |
| *teeta’* | algarroba overa | dic. – ene. | A: añapa, dulces |
| *woosotsaj* | algarroba negra | *yaakyup* | A: crudo, con algarroba. |
| *ALIMENTOS COMPLEMENTARIOS* | | | |
| *‘asiinàjkyansilis* | morocoya[85] | abril | A: (como el fruto de la pasionaria) crudo |
| *‘ateek* | guinal | *yaakyup* | A: crudo |
| *‘inijtukwlhaayh* | sachapera | *yaakyup* | A: crudo |
| *jwiteenh* | sombra-y-todo[86] | *yaakyup* | A: crudo |

81 Aquí, como en los otros casos, el término usado se refiere a la fruta. El árbol que produce la fruta, se llama *‘ahààyukw*. En castellano las dos cosas se denominan ‘mistol’ (*Zizyphus mistol*).

82 Poroto o frijoles silvestre, también llamado sachaporoto o “poroto del monte” (Fock 1982:9).

83 El nomble completo es “naranjo silvestre” o “naranjo del monte” (Fock 1982:9); otro nombre es meloncilla o también “bola verde” (Wilbert 1985:47, 393; Koschitzky 1982:10).

84 Como ya hemos indicado arriba, *yaakyup* indica la “temporada de frutas” (oct.– ene.); aquí también indica que no no he señalado un mes específico porque no he podido determinalo adecuadamente.

85 Métraux (1946:247) también asegura que los pueblos matacos consumen las siguientes enredaderas (lo cual no he podido confirmar): “tripa de zorro” (Phaseolus carcalla ?); (los frutos del) “newúk” y el “axwatax-Loi”. Este autor también enumera los siguientes vegetales, que tal vez provienen de enredaderas, arboles y plantas: “bajas del iste-Loi” (Physalis viscosa); “frutos del san’yá” (Araujia plumosa); “katsunLi” (Philibertia gracilis); “kitsakw” (Cissus sicoydes) (cocidos y tostados), y “tsotnakatos” (que se hornan en las cenizas).

86 El nombre completo en el castellano local es “sombra-y-todo” o “sombra-y-toro”.

| | | | |
|---|---|---|---|
| *jwitsuukwlhayh* | palma | *yaakyup* | A: añapa; almacenado seco |
| *kyahààt* | ulada | feb. | A: (fruto del cactus) crudo |
| *ky'amookw* | tala | ene. | A: (bayas amarillas) crudo |
| *ky'iisukwis* | – | *yaakyup* | A: (fruto rojo) crudo |
| *nhaslhaay* | mato | *yaakyup* | A: (parecida a la ciruela) crudo |
| *pàànhành* | ají (silvestre) | *yaakyup* | A: para sazonar |
| *qootsonhas* | sachauva | *yaakyup* | A: crudo |
| *teetsukwlhayh* | mora | *yaakyup* | A: (agridulce) crudo |
| *tsaamanaj* | ancocha | nov. | A: crudo, (sobre todo como medicina) |
| *tsoojwayaj* | tsivil | *yaakyup* | A: crudo |
| *tunah* | tuna | mar. | A: crudo |

"ALIMENTOS DE EMERGENCIA":

| | | | |
|---|---|---|---|
| *'ihii'nah* | moya | *yaakyup* | A: crudo, dos veces cocido |
| *'inhaataj* | tusca | abr. – jul. | A: añapa, aloja |
| *kyiyààselh* | bejuco | jun. – ago.[87] | D: (como la batata) cocido |
| *naasukw* | bejuco | jun. – ago. | D: (como la papa) cocido |
| *neewok* | yuquilla | jun. – ago.[88] | D: (yuca tuberosa) cocida |
| *siyhààj* | arbusto | – | D: (venenoso) dos veces cocido |
| *'wuye'* | chaguar | jun. – ago. | C: tallo tostado |

*A. Fruto de árbol; B. Fruto de trepadora; C: plantas; D: raíces, tubérculos.*

NOTA: "Producto principal" significa que dicho alimento contiene la mayoría de las calorías consumidas durante ciertas partes del año y que a los 'weenhayek les gusta mucho. "Otros vegetales importantes" significa que un fruto o una planta pasa a ser producto principal durante ciertos períodos de escasez o como complemento de otros productos principales. "Alimentos complementarios" es una denominación común para todos los comestibles que se utilizan para sazonar, como los bocadillos, etc. Esta categoría incluye las bayas y las frutas. La mayoría se consume cruda. Los "alimentos de emergencia" abarcan comestibles utilizados en el pasado durante

87 Métraux añade los siguientes alimentos, "recolectados por los matacos": Las raíces "olax (*Cissus palmata*), que crecen en los pantanos y que tienen que ser cocidos en tres aguas distintas; las del bejuco newúk, que parece mandioca pero sin el gusto; y las del cactus na'pét, que se cocinan en las cenizas. Los tubérculos incluyen katsi'wók (*Echinodorus grandiflorus*), una planta acuática que sólo necesita una cocción ligera; si'nyáx, que son muy amargas y por ello se las tuestan, secan y luego cuecen durante todo un día; moLmoL (*Solanum meloncillo*); atsixwó, que primero se las tuestan y luego se las ponen a hervir; y nekwitáx (*Merremia aegyptica*). Los matacos también comen las bayas de iste-Loi (*Physalis viscosa*), y las frutas de sân'yá (Araujia plumosa); katsunLi (*Philibertia gracilis*); kitsawk (*Cissus sicyoides*), que se hierben y tuestan; tsotna-katos ("pezones de corzuela"), que se cuecen en las cenizas; y axwatax-Loi que parecen a la fruta del tasi y a la del bejuco newúk" (1946:247, nota 20).

88 Otros afirman que el *neewok* se usa básicamente en los meses de agosto a septiembre.

períodos de escasez, que bien pueden ser productos principales en momentos de hambruna; actualmente, se prefieren otros alimentos en vez de estos.[89]

A lo largo de los siglos, conforme ha aumentado la posibilidad de conseguir otros alimentos, los 'weenhayek han idos dejando a un lado los productos de la caza y la recolección que son menos apreciados por su paladar (presentados como "alimentos de emergencia" en Cuadro 10), considerando empero la posibilidad de acceder a ellos en situaciones de hambruna. Entretanto han conservado los alimentos más delicados, complementando la dieta con vegetales cultivados u obtenidos mediante el intercambio comercial. Sin embargo, en la mayoría de las aldeas 'weenhayek, los frutos recolectados de los árboles siguen siendo el alimento básico durante el verano (*yaakyup*).

Como ocurre con la mayor parte de las actividades que realizan los indígenas del Chaco, también la recolección se divide en esferas masculinas y femeninas. Las mujeres buscan leña, van por agua al río, recolectan frutos de los árboles y buscan en la tierra raíces y tubérculos. Los hombres buscan insectos, reptiles, pájaros, huevos y miel, pero también ayudan con la leña, la recolección de frutos y tubérculos durante la temporada.

Los hombres dejan la aldea justo después del amanecer. No van "de cacería" sino simplemente de *takyowalhan'*, a "campear", a ver qué pueden conseguir. Caminan solos o acompañados de un buen amigo. No llevan consigo ni arcos ni escopetas: sólo una llica (un morral de caza), un machete y uno o más perros (cf. Rosen 1921:207). Regresan a casa hacia el mediodía con lo que han encontrado: miel, un par de huevos, una iguana o simplemente algunas bayas o frutas. A veces ayudan a las mujeres con la recolección de frutos (Nordenskiöld 1910:46) (Para una lista de los productos que los hombres recogen con mayor frecuencia, véase Cuadro 12, en 6.1. *Takyowalhan'* — Cacería).

Las mujeres salen de la aldea un poco más tarde que los hombres. Primero, van por agua al río o a alguna fuente. En el pasado llevaban cántaros de barro (cf. Rosen 1921:203; Rydén 1936:100; Fock 1961:67). En los últimos años esta tarea se ha visto facilitada gracias a la excavación de

89 La disparidad informativa seguramente está ocasionada por las diferencias geográficas y dialectales de los grupos matacos que visitamos Métraux y yo. Por consiguiente, algunos alimentos de la Fig. 3 de hecho puede aparecer en la lista anterior, pero bajo otro nombre. La disparidad también puede explicar las diferencias ecológicas. Como he dicho en repetidas ocasiones, mi información de campo se limita a los 'weenhayek de Bolivia y del extremo norte de la Argentina. El tiempo también puede ser un factor decisivo. Tras los cambios en la dieta que ocurrieron durante la Guerra del Chaco se consumen menos plantas, raíces y tubérculos.

pozos en las aldeas con la ayuda de la Misión Sueca Libre en Bolivia (MSLB). Después de ir por agua, si hay comida en casa, las mujeres dan de comer a los niños.

Después toman sus llicas grandes (*sikyet*) y van de recolección de frutos, tubérculos o raices (Rosen 1921:207; Nordenskiöld 1910:46). Suelen salir de la aldea en grupos pequeños de tres o cuatro mujeres (Rydén 1936:110), que frecuentemente pertenecen al mismo grupo residencial. Siguen una ruta planificada, que les lleva a lugares donde hay leña, árboles frutales o alguna clase de rizoma. Muy raras veces están fuera más de cuatro horas.

Tradicionalmente llevaban consigo diferentes implementos según el tipo de frutos que se proponían recolectar (cf. Nordenskiöld 1910:46; Rosen 1921:195; Métraux 1946:248). Actualmente sólo llevan un machete cuando salen a cazar o recolectar (ver más arriba). Con la ayuda de este gran cuchillo de selva, se fabrican en unos cuantos minutos todos los demás implementos que se utilizan en la recolección: el gancho para arrancar los frutos, la horquilla (*'aaktsinaj*) para desenterrar el chaguar comestible *'wuye'*, el palo para derribar los nidos de abejas, o el palo excavador para sacar raíces y tubérculos y para desenterrar animales.

Aparte de la miel, en la lista de alimentos preferidos están los tres frutos de árbol mencionados arriba, en 'weenhayek: *jwa'aayh* (algarroba; mayormente en diciembre), *leetse'nih* (chañar; en octubre) y *'ahààyaj* (mistol; desde diciembre a febrero). En la época de maduración se recogen del suelo en las mañanas, cuando el viento ha sacudido las ramas de los árboles; o en su ausencia se arrancan del árbol con grandes ganchos.

La tusca, en 'weenhayek *'inhaataj*, con su sabor desabrido y agrio, fue durante siglos un importante alimento esencialmente de invierno. Como las vainas están sujetas firmemente a las ramas, se golpea el fruto con palos hasta que cayera. No obstante, después de la Guerra del Chaco la tusca perdió importancia frente a productos comerciales de fácil acceso como el arroz y el fideo; ahora se considera un "alimento de emergencia" más. Sin embargo, los otros tres alimentos siguen siendo elementos importantes en la dieta de los 'weenhayek.

La mayor parte de los frutos se comen crudos, como golosinas. Los tres más importantes (algarroba, chañar y mistol) se preparan también en puré con la ayuda de un mortero, y se mezclan con agua (Nordenskiöld 1910:53) para obtener así la famosa "añapa" (no fermentada) a base de las tres frutas,

o la “aloja” (fermentada) a base de sólo dos (la algarroba y el chañar).[90] Si bien en la actualidad la *aloja* es una bebida más bien rara, la *añapa* conserva su fama como uno de los platos típicos de los ‘weenhayek en tiempo de verano. (Palavecino 1964:381).

Los dulces frutos de los árboles se conservan durante algún tiempo mediante diferentes formas de preservación. Nordenskiöld, por ejemplo, se quedó muy impresionado de la intensa actividad que tenían las mujeres del Chaco hacia finales del verano:

> Cuando hay abundancia de alimento, las mujeres solícitas trabajan para preservarlo. Secan frutos en grandes cantidades para consumirlos cuando hay escasez - - - En todo lugar se pueden ver hacinas de frutos crudos, cocidos, fritos y secos. (Nordenskiöld 1910:54).[91]

La manera más simple de preservar los frutos de los árboles es ponerlos a secar al sol y colocarlos luego en un depósito lejos del contacto con el suelo y protegidos de la lluvia. Así pueden permanecer almacenados durante tres meses o más (Fock 1982:9). Sin embargo, Métraux asegura que cuando visitó a los wichí (matacos) del Bermejo en 1939, estos comían vainas de algarroba hasta el mes de agosto (1946:247), siete meses después de la temporada de este fruto.

Cuando están secos, la algarroba y el chañar se pueden moler hasta que se forme una harina más fina que la que se utiliza para la aloja. Una vez cernida la harina de algarroba, se hacen bolas con ella y se dejan secar al sol. Estas bolas palatales y nutritivas se comen como provisiones durante las expediciones de trueque o cacería (Nordenskiöld 1910:54). Mezcladas con harina de mistol, estas bolas se pueden conservar durante un año. Fock afirma que esta harina también se puede utilizar para hornear un tipo de pan (1982:9).

---

90 En ‘weenhayek no se distingue entre las bebidas de fruta fermentadas y no fermentadas, ambas se llaman “*-t’i*” (líquido): como en jwa’aa*t’i’* (bebida de algarroba fermentada o no fermentada), o ‘ahààyaj*t’i’* (jugo de mistol no fermentado), etc. En el castellano local la bebida no fermentada se llama ‘añapa’ y la fermentada ‘aloja’ (o ‘chicha’, si está hecha de maíz). En lo posterior se utilizaran los términos españoles para distinguir entre las dos formas de bebidas a base de frutas.

91 El original sueco dice: “De omtänksamma kvinnorna arbeta, när det finnes mat i överflöd på att tillaga konserver. Frukt torkas i stora massor för att bevaras till de tider, då det är ondt om födan - - - Öfverallt ligga högar med rå frukt, kokad frukt, stekt frukt och torkad frukt.” (Nordenskiöld 1910:54).

Con el chañar cocido y molido se hacen bolas rojizas y pastosas y se comen de inmediato, o bien se las secan para convertirlas en provisiones (Nordenskiöld 1910:54; Rydén 1936:111). Se puede mezclar estas bolas con grasa de pescado para mejorar su sabor. Las bolas de mistol son las más duras. Se pueden secarlas al sol y guardarlas en ollas de barro durante varios meses. Cuando los frutos están secos, se muelen y se los ponen en agua para hacer añapa.

Hoy en día el consumo de estos frutos continúa en grandes cantidades, pero las actividades de preservación al parecer han declinado durante las últimas décadas. Todavía se sacan los frutos al sol para que se sequen, pero las provisiones parecen más limitadas actualmente y no duran tanto tiempo como hace una cuantas décadas. Esto quizás se deba al hecho de que existen grandes provisiones de alimentos en las tiendas aun durante los meses "de mayor carestía" (de marzo a abril).

Otros frutos son menos importantes y no se pueden clasificar como productos de consumo principal. La mayoría se consumen crudos (véase Cuadro 10), como merienda o a modo de contribución extra a la dieta. Actualmente los frutos que enumeramos a continuación se consideran los más importantes (claro está, aparte de los mencionados anteriormente): sacharapoto (*'àànhyaj*), naranjo silvestre y la enredadera tasi (*jwaalawukw*). Aunque a menudo sustituidas por alimentos occidentales, la algarrobilla (*hii'na'*), la sachasandia, la algarroba negra (*woosotsaj*) y la algarroba overa (*teeta'*) (cf. Koschitzky 1982:10) son casi tan esenciales como cualquier producto de consumo básico puesto que es posible conservarlos y almacenarlos durante algunos meses.[92]

La pulpa madura del naranjo silvestre se come cruda, y las pepitas se cuecen y secan al sol. Cuando escasea el alimento, se ponen en agua, se retira la cáscara y se comen solas, en harina, y acompañadas de grasa caliente de pescado (Koschitzky 1982:10, 57). El sachaporoto se consume inmediatamente o se conserva desecado. Se debe pelar dos veces, en dos tipos de morteros, antes de la cocción (Fock 1982:16).

La sachasandia es altamente venenosa si no está madura.[93] Su temporada coincide con la época del año en que son pocos los alimentos naturales

92 Los frutos arbóreos mencionados son los únicos (aparte de los tres principales, y de la tusca) que he podido ver que se conservaban en los años setenta y ochenta. Se les dejaba secar en el sol de la misma manera que se hace con la algarroba.

93 Entre otras cosas la sachasandia se ha utilizado para el suicidio (ver Métraux 1967 y Fock 1963:100).

que se consiguen en el bosque; a esto se debe que esta fruta constituya una oportuna contribución a la dieta ‘weenhayek. En el mes de enero tiene el tamaño de una ciruela y todavía es bastante dura. Para que sea comestible se debe hervir en ocho o nueve aguas. Después de lo cual se la deja secar al sol. Las mitades se parecen a las nueces del nogal y se pueden guardar durante todo el año. En tiempos de carestía los frutos secos se remojan y se ponen a hervir; se sirven con grasa de pescado.

En el mes de marzo la sachasandia tiene el tamaño de una naranja, y cuando las semillas adquieren un color café están maduras. Entonces sólo es necesario pelarlas y ponerlas a hervir en una sola agua. Cuando se comen las gachas preparadas a base de este fruto, se escupe las semillas. Si la fruta está un poco pasada, cae al suelo y de allí se recoge para llevarla casa, o se come en el lugar. La pulpa es suave y se considera un manjar (ibíd:35–39).

La algarroba negra se come igual que la algarroba común, pero en cantidades menores. Tiene un sabor agridulce parecido al de la tusca. Causa malestares estomacales y, al que ella, provoca diarrea si se consume en demasía. Mezclada con harina de algarroba es más blanda y se puede almacenar durante un buen tiempo. La algarrobilla se prepara de manera idéntica: una vez molida se consume en forma de añapa.

La moya (*‘ihii’nah*) es uno de los tantos “alimentos de emergencia”; tiene un jugo resinoso y abundante, y se debe cocer en dos aguas antes de servir. Los frutos de palma (*jwitsuukwlhayh*) se preparan como el mistol y se pueden guardar por dos meses.

En el invierno tres plantas son de especial importancia: la yuquilla, el tasi y el chaguar *‘wuye’*. La yuquilla se identifica por sus hojas, y el tubérculo se saca de la tierra con el palo excavador. Se tuesta en las cenizas o se pone a hervir en agua; se sirve con grasa de pescado. Los frutos del tasi se recogen mediante un gancho y se tuestan como la yuquilla. El espinoso chaguar[94] se obtiene de la siguiente manera: primero se enrosca un tridente en las hojas de la planta y luego se saca de raíz con un solo tirón. Después se pone al fuego directo, y allí se queman las hojas espinosas y se tuesta el

---

94 Todas las tres Bromelias principales se llaman “chaguar” o “caraguatá” en español (dependiendo del dialecto de la región). Esta ambigüedad ha sido causa de repetidas confusiones, las cuales se pueden evitar usando los términos ‘weenhayek correspondientes: *‘wuye’* (o “chaguar”) para la especie comestible, y *kwutsaaj* (o “caraguatá”) para la que se utiliza en artesanía. Como ambas especies son muy parecidas, excepto cuando florecen, a menudo se las confunde por esta razón. Varios académicos han cometido el error de clasificarlas como una sola especie: ver p.ej. Nordenskiöld 1910:46; Rosen 1921:195; o Fock 1982:5 (“la planta más útil en el monte es el chaguar o caraguatá (Bromelia sp.)”). (Cf. Métraux 1946:262, que sabe de la diferencia).

tallo. Cuando se extingue el fuego, se retiran las capas del tallo y se comen remojadas en miel o en grasa de pescado.

Aparte de este impresionante número de fuentes que proporcionan carbohidratos y proteínas, las mujeres ‘weenhayek recogen también hojas verdes (Nordenskiöld 1910:46) y ajíes silvestres como el *pàànhành*, que se utilizan para sazonar las comidas. En ciertas ocasiones pueden recoger langostas migratorias, *kyoolh*; (de octubre a diciembre) y cocerlas en agua, o también larvas de escarabajos (ibíd:50), que se tuestan y se sirven como bocadillos.

Además se recoge una gran cantidad de hojas, hierbas y raíces con propósitos curativos, tal vez hoy menos que antes, cuando no había competencia de la medicina occidental. Varias plantas, en especial el *kwutsaaj* o caraguatá, se recogen para hacer artesanías (véase 9.1., más adelante); en el pasado se recolectaron también las bayas rojas (*‘ooway’*) que se utilizaban para la pintura facial.

Resumiendo la información sobre las actividades de recolección a partir de fuentes tempranas (Lozano, Mingo, Nordenskiöld, Rosen etc.) y comparándola con las condiciones actuales, podemos concluir que la caza y la recolección han cambiado en cantidad mas no en calidad. La mayoría de los frutos, las raíces, los tubérculos, las bayas, etc., que se explotaron en el pasado, continúan formando parte de la dieta presente de los ‘weenhayek, si bien en menor grado que antes. La técnica de recolección es a misma; y en la mayoría de las aldeas la caza y la recolección son las actividades más importantes durante algunos períodos del año.

El agua escasea en el Gran Chaco, región semi-desértica que a menudo sufre de sequías serias. En el verano la falta del líquido vital puede convertirse en uno de los problemas más graves para la supervivencia. Esto influye en la vida de los ‘weenhayek de muchas formas. Tradicionalmente la selección de lugares para establecer aldeas dependía del abastecimiento de agua: el lugar tenía que estar en la vecindad de un río — como la mayoría de las aldeas ‘weenhayek de Bolivia y el norte de la Argentina — de una laguna o de un arroyo — al igual que la aldea de Timboy (véase Mapa 3; cf. Nordenskiöld 1910:29, Rosen 1924:32). Cuando no había agua disponible, los pueblos del Chaco encontraban diferentes formas de resolver el problema: los Lule y los Vilela guardaban jarras llenas de agua en la tierra; los Lengua cavaban pozos (Métraux 1946:249); y los ‘weenhayek utilizaban su profundo conocimiento de la naturaleza y la geografía de la región (ver más adelante).

Como se dijo anteriormente es tarea de las mujeres adultas y adolescentes traer agua en cántaros de barro. Antiguamente la caminata matinal podía

convertirse en una actividad que necesitaba mucho tiempo, en especial si la fuente de agua estaba muy lejos. Hoy en día casi todas las aldeas tienen pozos, lo cual facilita enormemente esta tarea. Los campamentos temporales de pesca se encuentran en las márgenes del río, y por consiguiente la obtención de agua no presenta problema alguno.

No obstante, el acceso al agua también influye en los posibles radios de actividad. Cuando salen a campear, por ejemplo para recoger frutos lejos de la aldea, los 'weenhayek llevan consigo agua en frascos de bolsillo hechos de calabazas, o en recipientes de cerámica. Si el viaje es largo, o si ocurre algo en el transcurso del mismo, el agua se termina y hay que encontrar una solución rápida si la persona no quiere morir de inanición.

El conocimiento geográfico es de capital importancia. Poder localizar un arroyo o una laguna, o encontrar la manera de llegar al río más cercano, son la diferencia entre la vida y la muerte un día de canícula agobiante. En el verano la mayoría de arroyos y lagunas se secan. En esta misma época los 'weenhayek se aventuran a los inmensos bosques en busca de miel, iguanas, aves silvestres, roedores y demás fuentes alimenticias. Es lógico que estos viajes enfrenten ocasionalmente la falta de agua y la dificultad de encontrar arroyos o fuentes cercanas.

En estos casos los 'weenhayek recurren a la flora del Chaco. Durante el invierno pueden beber el agua acumulada en las cavidades de ciertas plantas, como por ejemplo en las axilas de las bromelias (ibíd:50). Sin embargo, esto es posible únicamente en cierta época del año; en los otros meses tienen que beber del agua depositada dentro de las plantas.

La mejor "agua", según los 'weenhayek, se encuentra en el voluminoso tubérculo del cipoy (*'ileetsaj*). Esta planta produce agua sólo si tiene menos de un metro de altura, y en consecuencia es difícil explotar su recurso. Se conoce por las hojas, parecidas a las del palo borracho. Una vez localizada, se desentierra el tubérculo con la ayuda del palo excavador. Tiene aproximadamente 50 cm de longitud y de 10 o 20 de ancho. La superficie de la planta se parece a una corteza, su color varía de tonos entre el café y el negro, pero la pulpa es blanca.

El tubérculo se lo parte en dos con el machete, y se retira la pulpa con la ayuda de una cuchara de calabaza. Si el hambre es mucha, es posible que la persona se coma toda la pulpa, igual que ocurre con la sandía; si no es así, se bebe el agua directamente de la cáscara y se escupen las fibras de ella. Un tubérculo de cipoy puede tener varios litros de agua, y por ende, salvar la vida de al menos dos personas.

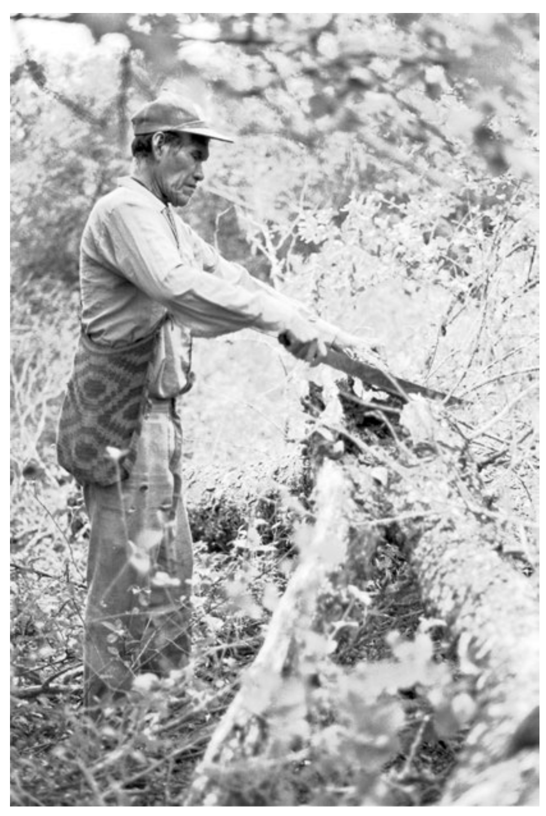


*Foto 4. Màànhyejas, uno de los principales infdormantes, sale de cacería; el machete y el bolso son el único equipo que lleva.*

Después del cipoy, la mejor "agua" que se consigue es la del cardón de flores blancas[95] (*naawaj*), que tiene un tallo grueso con pocas ramas y muy rara vez supera el metro de altura. Con el machete se corta la parte superior del cactus; luego se pela la corteza espinosa; la pulpa que queda es suave y se pedacea con la uñas; los pedazos de pulpa se aplastan en la mano sobre un recipiente parecido a la calabaza. Esta "agua" tiene un olor a planta pero es inofensiva.

En casos de emergencia, por ejemplo, cuando no se encuentra ni cipoy ni cardón, se recurre a la pulpa fibrosa del palo borracho (*tseemlhàkw*). Un árbol viejo se puede partir en dos con una hacha o un palo excavador bien filo. Cerca del centro del árbol el contenido de agua es muy alto y los pedazos cortados se aplastan sobre un recipiente. El líquido tiene un olor acre y el sabor es amargo, pero se puede beber sin ningún temor.

La recolección (incluyendo la de miel) sigue siendo en nuestros días una actividad importante entre los 'weenhayek. Como podemos ver en Cuadro 8, cuatro hombres de Algarrobal eran considerados "recolectores expertos", y seis tenían en la recolección una segunda especialidad. Cuadro 6 nos muestra que los hombres dedicaban a la recolección apenas el 5% de su tiempo y las mujeres el 16%. Pero como veremos en Cuadro 23, los productos de la recolección constituyen en promedio del 18% de la dieta de

95 Hay también otro cacto llamado 'cardón' en castellano (un cacto más grande), en 'weenhayek se llama *'istaak* (*Cereus giganteus*).

los ‘weenhayek y hasta el 30% durante la temporada de frutas.

## 5.3. *Takyowalhan’* — Recolección de miel

> *Hace mucho había un hombre que vivía solo allá en el monte. Él estaba sin otros más que le acompañaban, solamente él vivía en una parte así. Entonces la gente le nombrada a este hombre ‘Eeteksayhtaj,*[96] *el guardián del monte.*[97] - - -
>
> *Y se había reunido con la gente, dicen, con toda la gente. Y ellos estaban en el bosque, y él sabía que a la gente le gustaba buscar miel. Dicen que cada mañana ellos se fueron a buscar miel. Entonces él, como es dueño de todo en el monte, él enseñó a ellos también como buscar miel. Así aprendieron ellos y se fueron a campear para buscar miel.* - - -
>
> *–Ahora la miel y los animales, eso era mío, correspondía a mí, pero ahora es para todos.* (M049).

La cita anterior de un mito ‘weenhayek sobre el origen de la miel, cuenta como el héroe cultural y guardián de la naturaleza, *‘Eeteksayhtaj*, entrega la codiciada miel a los ‘weenhayek. Fue un asunto de “toda la gente” y después de la entrega, la miel era “para todos”. Estas expresiones nos indican algo de la importancia de este producto principal en la dieta y en el simbolismo ‘weenhayek.

La miel se consume en cantidades enormes entre los ‘weenhayek. Tiene un valor nutritivo muy alto, y es una comida fundamental por ser accesible durante una buena parte del año. Sin embargo, es un producto que requiere mucha habilidad para conseguirlo y, por eso, obtiene un estatus y una dimensión simbólica singular en la cultura ‘weenhayek — y en muchas de las otras culturas indígenas del Gran Chaco.

En el occidente distinguimos entre ‘avispas’, que clasificamos como inútiles, y ‘abejas’, que consideramos útiles. Las avispas se caracterizan por nidos, avisperos, de un material parecido al papel, colgados de una rama o de una viga. Las abejas residen en colmenas fabricadas por el hombre.

---

96 La figura mitológica *‘Eeteksayhtaj* ha sido llamado así por su cabello extraordinario, parecido a un liquen de los árboles del bosque chaqueño. Etimológicamente *‘eetek* deriva de *lhetek* que es ‘cabeza’*;* y *sayhtaj* que significa ‘liquen’. Los ‘weenhayek dicen que “su cabello parece basura”.

97 *‘Eeteksayhtaj* es uno de los “guardianes del monte”, un espíritu antropomorfo con responsabilidad de una área de la naturaleza, que tienen una importancia especial en la vida cazadora y recolectora de los ‘Weenhayek. Ver Vol. 10.

Todo esto hay que olvidarse cuando estudiamos la explotación de recursos abejeros por los pueblos indígenas chaqueños. Ellos distinguen entre, por lo menos, 20 especies de abejas[98] — ninguna de ellas domesticada o residiendo en colmenas. Las abejas del Chaco viven en nidos suspendidos, en hoyos en la tierra, o en cavidades de los árboles. Por eso identificamos a su nido con el término de ‘abejero’.[99] Además, de acuerdo con Helena Andersson del Departamento de Zoología de la Universidad de Uppsala, *todos* los insectos melíferos son abejas.[100]

En el Gran Chaco hay abejas de varios tipos: “abejas melíferas” (*Apis*), que hacen sus nidos con cera; abejas “arbóreas”, que construyen sus nidos con fibras parecidas al papel (p.ej. *Anthrophora*); abejas “sin aguijón” (p.ej. *Melipona, Trigona*); abejas “alfareras” (*Osmia, Hoplitis, Chalicodoma*); y “abejas de tierra”, que construyen sus nidos en la tierra (p.ej. *Ceratina*).[101]

La recolección de miel siempre ha sido una actividad de suprema importancia para los ‘weenhayek, al igual que para muchos otros indígenas de Sudamérica.[102] Así lo indican sus tabúes y la representación simbólica de la miel en sus mitos (véase Wilbert 1982:65, 140 ss; Fock 1982:11, y otros). La miel ha sido uno de los alimentos principales, y sigue siendo una contribución valiosa a la dieta, tanto de forma directa como indirecta, porque parte de la miel recogida actualmente se vende o se cambia por arroz, fideo o mate.

La recolección de miel forma parte de las actividades de recolección general, pero se considera una tarea masculina por excelencia (Nordenskiöld 1910:49; Rosen 1921:246), es decir, nunca la realizan las mujeres. En

98 Métraux dice que “*The* Mataco *know of 16 different kinds of honey*” (‘Los matacos conocen 16 tipos diferentes de miel’) (1946:249), Fock limita el número a “una docena de panales en la tierra y en los árboles” (1982:9), y Braunstein incluso es más austero y dice: “las seis clases de miel que conocen los matacos.” (1974*a*:17).

99 Aquí usamos el término ‘abejero’, en analogía con ‘avispero’, para denotar el “nido” natural de la abeja, ya que el término ‘colmena’ indica algo fabricado por el hombre. Nota: Consecuentemente, en esta obra ‘abejero’ *no* significa ‘persona trabajando con abejas.’

100 Entrevista con Helena Andersson, Uppsala 1986.

101 Ver Vol. 6 y *World of Animals* Vol. 12:133.

102 La miel tiene una importancia simbólica y mitológica especial en todo el continente Americano según lo ha demostrado Lévi-Strauss (1966). El caso de los ‘weenhayek no es una excepción, aunque el espacio no permite una presentación más profunda en este contexto. Vamos a volver a este asunto en Vol. 10. Sobre la importancia de la miel entre los indígenas del Chaco, ver Lozano 1733:55, 81; Nordenskiöld 1903:82, 1910:49; Rosen 1921:207, 246; Jespersson 1943:117; Métraux 1946:249; Palavecino 1964:381; Fock 1966/67:92, 1982:9–11, y otros.

consecuencia, son hombres los que buscan nidos de abejas melíferas mientras deambulan por el bosque; son hombres los que regresan a explotar los panales y los que finalmente venden la miel en el mercado o de puerta a puerta.

No sólo distinguen los ‘weenhayek entre veinte especies de abejas melíferas, también saben con exactitud cuando una especie produce miel o cuando hay larvas en el nido. Así es como pueden recoger miel en casi cualquier época del año, porque cada especie produce miel durante un cierto período del año, dependiendo de las flores que explota. Los hombres nunca se molestan en seguir a una abeja durante la estación muerta de miel.

### *5.3.1. Abejas melíferas explotadas por los ‘weenhayek*

En Cuadro 11 se puede apreciar una imagen holística de las abejas explotadas por el pueblo ‘weenhayek y muchos de sus vecinos. En esta sección vamos a presentar cada especie utilizada por los ‘weenhayek. En la próxima, 5.3.2., vamos a estudiar las técnicas mencionadas en Cuadro 11 con más detención. La información proviene de charlas y excursiones con mis informantes ‘weenhayek durante el período de campo de 1983 hasta 1985.

**Cuadro 11. Abejas y avispas utilizadas por los ‘weenhayek**

| *No: Nombre (‘w)* | *(español)* | *Temporada* | *Lugar de abejero/ Obs.* |
|---|---|---|---|
| *MIEL ABUNDANTE:* | | | |
| 1. *‘aa’nilistaj*[103] | extranjera | ago. – may. | B: en árboles ahuecados |
| 2. *noosoytaj*[104] | –[105] | ene. – jun. | B: en tubérculos viejos de *‘ileetsaj* |
| 3. *noowalhek* | chiguana | ago. – mar. | F: en los arbustos; (son grandes); |
| 4. *puumtsetajwaj* | burro | *yaakyup*[106] | B: en árboles ahuecados |
| 5. *weejyhàt*[107] | moromoro | ago. – jul. | B: en árboles ahuecados; se cierra la entrada con barro |

103 Esta es la abeja europea (*Apis mellifica*) que se introdujo a Sudamérica.

104 Los términos ‘weenhayek en este cuadro (y en los comentarios) denotan *la miel*; a las abejas se les conoce con el nombre de la miel, añadiendo el sufijo “*-wo*” (cuidador): en este caso *noosoytajwo’*.

105 Los equivalentes españoles para esta y otras especies son ambiguos; en ocasiones se agrupa a diversas especies bajo el mismo nombre, y en otros casos no hay ningún equivalente en español.

106 *Yaakyup* significa “temporada de frutas”; aquí se refiere a la temporada principal de la miel (de octubre a junio), y también sugiere la falta de determinación de los meses exactos de este período en que las abejas producen miel.

107 De acuerdo con Wilbert (1985:395) se trata de una (especie Melipona).

| | | | |
|---|---|---|---|
| 6. *weejyhattaj* | moromoro | *yaakyup* | B: -"- |
| 7. *woosa'* | señorita | ago. – jul. | B: en quebracho blanco ahuecado |
| | | | |
| *POCA MIEL:* | | | |
| 8. *'yeek'laj* | – | mar. – jun. | F: en huecos abiertos en la tierra. |
| 9. *maatseta'* | – | *yaakyup* | B: en huevos abiertos en la tierra |
| 10. *maatsetaj* | – | mar. – jun. | F: en árboles de montaña. |
| 11. *soopjwah* | cigarrera | sep. – mar. | F: en huecos abiertos en la tierra o en los árboles. |
| 12. *taakwjwajpàset* | – | sep. – ago. | F: suspendido |
| 13. *woo'nah* | balita | enero | F: suspendido |
| 14. *woo'nataj* | carán | mar.– jun. | F: suspendido |
| 15. *wotuunte'* | cigarrera | *yaakyup* | B: en árboles ahuecados; bolitas de barro o piedras alrededor de la entrada. |
| | | | |
| *SÓLO CERA:* | | | |
| 16: *puumtsaj* | burro | ago. – may. | B: en árboles ahuecados |
| | | | |
| *RARAS VECES EXPLOTADO:* | | | |
| 17. *maahse'*[108] | – | abril | F: en huecos abiertos en la tierra o en los árboles. |
| 18. *nálhaataq* | – | *yaakyup* | B: en el *tseemlhàkw* ahuecado |
| 19. *piinu'* | – | *yaakyup* | B: en los árboles |
| 20. *telah* | vieja | *yaakyup* | B: en la cima de los árboles. |

*B = cera de abejas utilizada para la construcción del panal*
*F = fibras parecidas al papel, utilizadas en la construcción del nido.*

Aquí sigue una lista de las especies explotadas, con el nombre en 'weenhayek, seguido por el término en castellano local (si es que hay) entre paréntesis, y algunos comentarios, especialmente sobre la miel. Comentarios zoológicos se encuentran en Vol. 6.

1. ***'aa'nilistaj*** o ***jwitsaajtaj*** ('extranjera'): Desde que la abeja melífera apareció en la región, en tiempos de la Guerra del Chaco, ha sido el insecto más buscado por los recolectores. Dos son las razones: evidentemente esta abeja ha ocupado el nicho ecológico de las dos especies endémicas *weejyhàt* (no. 5) y *weejyhattaj* (no. 6), reduciendo su población. Ambas especies ('moromoro' en castellano local) eran en el pasado dos de los principales recursos apícolas del Chaco. Además, las abejas *'aa'nilistaj* producen generalmente más miel

108 De acuerdo con Wilbert & Simoneau (1985:395) se trata de una (especie Trigona).

que cualquier otra especie de la región.

La abeja 'extranjera', al igual que las especies moromoro, construye sus abejeros en las cavidades del árbol de guinal, aunque también se las encontraba en el árbol de palo blanco, en el quebracho blanco, y en el roble. El abejero se localizaba mediante el ruido que hacen las abejas alrededor. La tarea era ardua puesto que en circunstancias normales el abejero está localizada en un tronco grueso, por lo que el recolector necesita continuamente humo para protegerse de los feroces ataques de las abejas. Sólo se toman los panales y se deja las larvas intactas para que las abejas construyan de nuevo. De los contenedores llenos de panales se puede sacar de cinco a veinte litros de miel.

2. ***noosoytaj*** ('–'): La miel de esta especie es un tanto salina tal como lo sugiere el nombre (*nisoy'* es 'sal'), pero aún es muy deliciosa. Se la encuentra en los tubérculos viejos de cipoy, que manifiestan la presencia de las abejas por el hueco que asoma en la superficie. Se la explota de la misma manera que la miel de la *maatseta'* (no. 9). Un cipoy de buen tamaño puede albergar dos litros de miel. En este caso se comen también las larvas. La cera se aparta para el té, aunque también puede ingerirse como bebida para la diarrea (también se hace lo mismo con la miel de la especie *puumtsaj*).

3. ***noowalhek*** ('chiguana'): Esta miel es considerada de excelente calidad, y toma mucho trabajo encontrarla. La tarea a menudo empieza en algún tipo de charca, en el río o en una laguna, donde las abejas vienen por agua para la miel. Sólo las que beben muy poco se observan mientras regresan directamente a el abejero. Aprovechando la potente luz del sol, es posible seguir a la abeja por una distancia considerable. Entonces, el recolector va al lugar donde perdió el rastro y espera la siguiente oportunidad; así continúa hasta llegar al lugar donde está el abejero.

Cuando se observan varias abejas, es necesario tener paciencia. El recolector se acerca al nido tanto como le es posible, camuflado totalmente entre ramas y arbustos cerca del suelo o a la media altura de un árbol. Siguiendo el rastro a las abejas puede que tenga éxito en la búsqueda.

Una vez localizada el abejero, el recolector se protege el rostro con el bolso; se saca a las abejas haciendo humo y se retira el panal. Conservando una prudente distancia, se lo parte en dos horizontalmente, separando la miel de la parte superior de las larvas del fondo. Los agujeros y las larvas se llevan a casa y se comen como 'pan'. Sólo se desecha la base del panal, que tiene la textura parecida al papel.

4. ***puumtsetajwaj*** (‘miel de burro’ o ‘miel de burrito’): Las abejas que producen esta miel son, como su nombre lo indica, se parecen mucho a la especie *puumtsaj* (no. 16). Incluso se puede considerar a las primeras una variante en miniatura de las segundas. Las dos especies han obtenido su nombre en castellano por sus entradas tubulares de cera que parecen el miembro erecto del asno.

La manera de descubrir el abejero de las dos especies es la misma. Estas abejas construyen el mismo tipo de entrada, aunque en el caso de *puumtsetajwaj* el tubo es mucho más pequeño, de apenas quince centímetros de longitud. La cera tiene mucha demanda. La miel es “limpia” y muy deliciosa. Un solo nido puede contener hasta un litro. Las larvas se colocan en una sección diferente del panal y no se las toca porque, según los ‘weenhayek, “huelen mal”.

5. ***weejyhàt*** (‘moromoro’ [I]): Esta miel se encuentra en los bosques de árboles elevados, donde hay muchos árboles de guinal. Estos árboles tienen troncos robustos donde a menudo se forman cavidades. En ellas los miembros de esta especie cierran todas las aberturas y orificios con cemento parecido al barro, de donde nace su nombre (*‘noowej*, ‘hoyo, cavidad, cueva’ e *‘iyhàt*, ‘barro’), dejando apenas una entrada circular de seis a ocho centímetros. Cuando los ‘weenhayek recolectan en los bosques de árbol de gran altura, ponen mucha atención a los árboles de guinal para ver si así descubren el cemento con su agujero circular, formación propia de estas abejas. El zumbido proveniente del interior del tronco delata su presencia.

Una vez localizada el abejero, los hombres se ponen una llica en la cabeza a modo de protección porque las abejas siempre buscan ingresar a los orificios del cuerpo (los ojos, la nariz, los oídos, la boca). Entonces empieza la tarea de abrir el tronco, la misma que se realiza de manera muy similar al procedimiento seguido para la especie *‘aa’nilistaj* (no. 1). Cuando se abre el tronco, se sacan los panales uno por uno, y se vierte la miel sobre el recipiente. El nectar y las larvas no se tocan porque tienen un “sabor fuerte”. Un abejero entero puede producir hasta dos litros de miel.

6. ***weejyhattaj*** (‘moromoro’ [II]): La miel de esta especie también es muy apreciada, y como su nombre lo indica (‘moromoro grande’), estas abejas son consideradas hermanas de las anteriores, compartiendo ambas un gran número de características. Empero, esta especie es más grande. Otra diferencia es que en este caso el néctar y las larvas son muy apreciados por los ‘weenhayek. Un abejero puede contener hasta cuatro litros de miel.

7. ***woosa'*** ('señorita'): La miel de esta abeja es una de las más apetecidas por los 'weenhayek. Siempre se encuentran las abejeros en los árboles de quebracho blanco (*'istee'nih*). Por eso revisar estos árboles siempre es un momento importante de toda recolección. Si hay un abejero en el árbol, se puede ver una especie de corneta pequeña y amarilla que baja por el tronco y termina en una raíz saliente. Adentro, ora en una cavidad del tronco ora en otra debajo del mismo, hay un abejero que puede contener de dos a cuatro litros de miel.

8. ***'yeek'laj*** ('–'): La miel de esta especie es rara. Las abejas anidan en guaridas de animales como armadillos. Se encuentran en las márgenes de los ríos o en materia vegetal descompuesta. Sólo si el recolector observa que abejas negras entran en la tierra, se puede descubrir el abejero. Cuando esto ocurre, y es temporada de miel, se saca con humo a las abejas, cuidando de no destruir la frágil colmena. Después se excava el sitio y se abre el abejero. La construcción se parece a un repollo de col con capas externas de miel y capas internas de larvas. La miel se guarda en una calabaza, y la larvas en el zurrón. Se tuesta las larvas en sus panales y se come la miel como en el caso de la especie "chiguana".

9. ***maatseta'*** ('–'): La miel de estas abejas es una de las más deliciosas del Chaco. Se construye el abejero en el suelo, como ocurre con la especie *soopjwah* (no. 11), aunque sin "entrada". En el abejero se mezcla la miel con el néctar y las larvas. Cuando se descubre el sitio, se coloca una clavija en el tunel a manera de señal, y se procede a la excavación con un palo apropiado. El contenido del panal, el néctar, las larvas y la miel se comen en el lugar donde se las encontró "como pan".

10. ***maatsetaj*** ('–'): El abejero está suspendida de las ramas de urundel (*kyeelhyukwtaj*) y cebil (*hataaj'wut'*), o de otros árboles de las montañas. Puede tener un diámetro de hasta cuarenta centímetros. Se baja el abejero con la ayuda de un palo. Contiene muy poca miel, que pese a ser considerada un manjar, no tiene tanta importancia para los indios como las grandes larvas de esta especie, las cuales se tuestan al fuego en sus panales.

11. ***soopjwah*** o ***nottewos*** ('cigarrera'): Esta miel se encuentra básicamente en la tierra, pero también en los árboles ahuecados. El abejero es pequeña, de apenas cinco centímetros de diámetro, y una entrada hecha de cera y barro. Estas abejas también tiene el nombre de *nottewos*, que se refiere a su

costumbre de posarse en los ojos de animales mamíferos y de seres humanos para chupar el líquido ocular. Aunque esta especie es de importancia económica secundaria, tienen un gran valor cultural como "abejas de entrenamiento". Cuando los muchachos 'weenhayek cumplen los diez años, se les motiva a que busquen estas abejas y las sigan hasta el nido, ya que son consideradas inofensivas y su colmena es bastante fácil de localizar.

12. ***taakwjwajpàset*** ('–'): Las abejas que producen esta miel son consideradas inofensivas, y el único problema es localizar los pequeños abejeros que cuelgan casi de todo tipo de árbol. p.ej. la ancocha o el duraznillo. Se baja con un palo el nido y se consume *in situ* la poca miel que contiene (cf. Fock 1982: 11). En este caso una vez más no es importante la miel sino las deliciosas larvas que viven en el nido. La parte del abejero que contiene las larvas se deja intacta y se lleva a casa; una vez en la aldea se las tuesta al fuego, después de separar las larvas de sus panales y ponerlas en una tela, y se las come como merienda.

13. ***woo'nah*** ('balita' o 'bala'): Esta miel se encuentra en un nido grande suspendido de la rama de un árbol de quebracho (*kyeelhyukw*) o de algarrobilla (*hii'nhakw*). El nido fusiforme es fácilmente identificable por sus características morfológicas. Se cortan palos de medio metro de largo y se arrojan al nido. Cuando finalmente cae, el recolector se retira por unos momentos, y regresa después con el bolso sobre el rostro y una rama frondosa para golpear cuidadosamente el nido y ahuyentar a las abejas agresivas. Cuando se han ido, toma el nido y corre. A una distancia prudente del lugar del hallazgo, abre el nido y su contenido está listo para servirse: panales cerosos y de fina textura, miel y larvas de sabor exquisito. Esta especie no es muy común pero sí muy apreciada.

14. ***woo'nataj*** ('carán'): Esta miel se encuentra en árboles cubiertos con enredaderas como la sachasandía o la ancocha. Las abejas son repelidos con humo. Se suelta el nido de las numerosas ramas a las que está sujeto. La superficie cenicienta y dura del nido se rompe de un golpe. Normalmente la miel que se consigue es muy poca, pero las larvas son consideradas una delicia. Se las lleva a casa y en la aldea se las tuesta y se comen como bocadillos (cf. Métraux 1946: 249).

15. ***wotuunte'*** ('cigarrera'): Las abejas que producen esta miel se parecen mucho a la especie *soopjwah* o *nottewos* (no. 11). Viven en las cavidades de

los árboles y su nombre (*wotuunte'* = 'hace piedra') se refiere a que hacen las entradas a base de pequeñas piedrecillas. La miel no es abundante, y se consume *in situ.*

16. ***puumtsaj*** ('miel de burro'): Las abejas que producen esta miel construyen sus abejeros en árboles de algarrobo, en árboles de quebracho blanco y rojo, y otros. El abejero se descubre buscando la entrada que está formada con cera negra a modo de corneta. Esta formación sobresale unos sesenta centímetros del tronco. La palabra "burro" hace referencia al sorprendente parecido de la entrada con el órgano sexual erecto de este animal. La entrada en forma de túnel es la única forma de ingresar al nido y mantiene fuera, con mucha eficacia, a los predadores. La miel es salina y no muy deliciosa. Está rodeada de tabúes y creencias. Estas abejas son consideradas las "madres" de toda la miel. Por estas razones de ordinario sólo se explota la cera, que es de una utilidad especial para hacer velas, para reparar y pegar utensilios, y para combatir la diarrea.

17. ***maahse'*** ('–'): La miel que producen los *maahse'* es agridulce y no es del gusto de los 'weenhayek. Además, las abejas son agresivas y cada nido contiene una cantidad minúscula de miel. No se comen las larvas.

18. ***nálhaataq*** ('–'): Esta miel es sabrosa pero casi nunca se la recoge debido a la agresividad de estas abejas. Según algunos informantes, comparte otro nombre con *'aa'nilistaj* (No. 1), eso es *jwitsaajtaj*, que en el idioma 'weenhayek significa 'gran peligro'. A veces se encuentran abejeros de esta especie en las cavidades del yuchán o palo borracho. Según el conocimiento tradicional de los 'weenhayek, es posible recoger esta miel sólo en una noche fría de luna llena.

19. ***piinu'*** ('–'): Esta miel ha dado el nombre a la caña de azúcar en el idioma 'weenhayek, probablemente por su dulzura acompañada con un sabor ligeramente salino, "como el jugo de la caña de azúcar" de acuerdo con un informante 'weenahyek. Las abejas son negras y construyen un túnel de entrada de color negro y del grosor de un dedo, parecido al túnel de los *puumtsaj* (no. 16), en árboles como el urundel o el palo blanco. No pican como otras abejas, pero sí muerden. Tienen una especie de glándula que provoca mordeduras dolorosas. Como es una especie agresiva, a menudo no se recoge la miel.

20. ***telah*** (‘vieja’): En este caso se dice que la palabra ‘weenhayek ha influido en el español, lo cual ocurre muy rara vez. *Telah* significa “abuela”, y al parecer ha dado origen al nombre “vieja”. La miel se encuentra en bolas, como en el caso de la especie *weejyhàt* (no. 5). Está mezclada con néctar, por lo cual su sabor no es agradable. Además, si se consume en demasía, puede causar diarrea.

### *5.3.2. Técnicas de recolección de miel*

> *Cuando hallaron miel, entonces comenzaron a hachar; dicen que sacaron la miel con cuidado, para que no se derramara nada sobre la tierra, porque eso fue lo que el dueño no quería ver; que la miel estuviera derramada sobre la tierra.* (M216).
>
> *–¡Ahora tenemos que comer chiguana, porque en este tiempo sus nidos están cargados de gusanos y tienen mucha miel! Así que, ¡no hay hambre, tenemos qué comer!*
>
> *Pero lo que él hacía era mirar las abejitas ahí en la orilla de la laguna. Cuando se levantaban, él estaba mirando por donde iban. Y después los seguía así, de trecho en trecho, y dentro de un rato él ya alcanzó su nido y entonces empezó a sacar miel de chiguana.* (M307).

Como se ha indicado en la identificación de cada especie arriba, la técnica de recolección varía de acuerdo con la conducta especial de la especie de abeja. Las técnicas que se usan para encontrar las veinte especies de abejas melíferas en Cuadro 11 se pueden dividir en dos estrategias principales: identificar a la abeja, por ejemplo, cuando van por agua, y seguirla hasta el abejero; o simplemente descubrir el abejero con una inspección atenta y experta. En ambos casos el conocimiento entomológico que despliegan los recolectores es impresionante (cf. Fock 1982:11).[109]

Una vez encontrado el abejero, se hace abundante humo para expulsar de allí a las abejas, en especial si son agresivas — o, por lo menos calmarlas. Si se trata de abejas que viven en las cavidades de los árboles, se agranda el agujero de entrada con el machete (Métraux 1946:249)[110] o se derriba el árbol

---

109 Niels Fock escribe lo siguiente: “*The Mataco have an amazing ability to track the flight of bees to their hives.*” (1982:11).

110 Métraux nos da la siguiente imagen: “*Chaco Indians are eager honey gatherers - - - To reach honey in tree cavities, the Indians enlarge the hole with their axes, a lengthy operation when they had only stone axes. Unless the cavity is large enough to receive a vessel, the Indians dip a coarse fabric of caraguatá fibers into the liquid honey and wring it in a skin bag.*” (1946:249).

con hacha o fuego. Las abejas que viven en cavidades subterráneas quedan encerradas en el abejero, cuyo agujero de salida ha sido bloqueado con un palo; inmediatamente se procede a desenterrar el abejero con la ayuda del palo excavador. Se arroja al suelo los nidos usando un gancho largo y un palo pequeño.

Cuando se alcanza los panales, se prefiere retirarlos intactos y luego aplastarlos sobre un recipiente. Si este recipiente es para una excursión de caza y recolección, está hecho de piel suave de roedores (op. cit.) o con calabazas oblongas. Si se encuentra miel inesperadamente, se fabrica un recipiente provisional con madera de palo borracho o yuchán.

Si una bola de panales se rompe y la miel empieza a caer, se utiliza un manojo de líquenes del bosque (*sayhtaaj*) a manera de esponja para absorber la miel del panal y luego se exprime sobre un recipiente.[111] Si el nido contiene apenas una cantidad limitada de miel, se la consume en el lugar donde se encontró. Si hay larvas útiles, se llevan a la aldea para utilizarlas como carnada de pesca o para el consumo humano: las larvas tostadas son uno de los manjares ‘weenhayek.

Cuando se explota miel, larvas y cera, se regresa al nido las partes residuales del mismo, la envoltura y los panales con sus larvas. Incluso se supone que los agujeros hechos en los árboles o en la tierra se deben reconstruir de la mejor manera posible. También es importante no derramar nada de miel. Si no se respeta esta norma, se ha violado un tabú,[112] y su transgresión puede ocasionar la posesión del infractor, y en casos de reincidencia, la muerte. Así, la continuidad de este recurso tiene el apoyo de la religión tradicional.

La miel es un artículo alimenticio de primer orden. Se chupa directamente del panal; se mezcla con agua caliente; se bañan en ella las hojas tostadas de chaguar; o es un ingrediente de la hidromiel. Es altamente

111 Nordenskiöld afirma que los nivaklé (‘ashluslay’) usaban fibras de la hoja del caraguatá cuando comían (1910:54, Ilust. 15).

112 Métraux afirma erróneamente que: “Los indios del Chaco destruyen todo el abejero y, a diferencia de algunas tribus brasileñas, no dejan ningún panal para la vuelta de las abejas” (el original en inglés dice: “*The Chaco Indians despoil the hive entirely and, unlike some Brazilian tribes, leave no combs for the bees’ return.*” (1946:249). Esto resulta inadmisible para los ‘weenhayek si consideramos el fuerte tabú que existe al respecto. De acuerdo con la cosmología ‘weenhayek tradicional, el bosque tiene varios ‘guardiana’. El de las abejas se llama *‘Eeteksayhtaj*. Él inspecciona todos los nidos de abejas y avispas, y si descubre que un recolector de miel no ha respectado el tabú, le da mala suerte (en la recolección de miel). Si la violación del tabú se ha repetido, *‘Eeteksayhtaj* le sigue hasta la aldea y se posesiona de él. Los síntomas son diversos y la enfermedad puede ser curada sólo por un chamán. Si la persona ha sido poseída por segunda ocasión, está destinada a morir.

nutritiva y al parecer no produce caries.[113] Sin embargo, tiene una desventaja trascendental: no endulza apropiadamente el mate, la bebida típica de la región de Río de la Plata, y, en el presente, también de los 'weenhayek. Por lo tanto se ha empezado a vender miel o hasta a intercambiarla con azúcar blanca refinada — que sí, sin duda, produce caries.

Como un solo nido de abejas puede producir hasta quince o veinte litros de miel, y el precio local en los años 1980 estaba por medio de un dólar el litro, un recolector podía conseguir hasta 10 dólares americanos en un solo nido, dinero que en aquella época equivalía a diez días de trabajo de un peón. Por consiguiente la miel sigue siendo un atractivo muy importante para los 'weenhayek: un producto principal y una fuente de ingresos monetarios.

Además, los productos secundarios de la recolección de miel son numerosos. La cera de abeja se utiliza como pasta, material de pega, etc. Se usa para sujetar las hebras de fibra vegetal que se ponen en la flecha para reforzar su estructura, para unir un juguete de calabaza con una asa de palo, para reparar calabazas grandes, etc. Ciertos tipos de cera se disuelven en agua hervida y se ingieren como medicamento.

Según lo dijimos en la introducción de este acápite, la recolección de miel ha sido durante varios siglos, y sigue siendo, una de las actividades principales de este pueblo del Chaco. Como en el caso de las actividades de recolección femenina, la recolección de miel ha cambiado muy poco con el pasar de los años. En este caso los cambios se han de encontrar en la técnica más que en la cantidad, porque las alteraciones ecológicas han cambiado el objeto básico de las actividades, y la comercialización ha reforzado la importancia económica de este tipo de recolección.

113 Algunas personas incluso afirman que la miel tiene efectos anticaries. No conozco que investigaciones científicas hayan confirmado estos efectos.

Capítulo 6

# *Takyowalhan'* — La caza

> *Yo creo que lo que conviene a nosotros aquí es andar a pie por el campo y trajinar perrito. Así entonces ya uno puede correr así de pie. Y yo creo que es mejor que nosotros, cada uno, vea su necesidad y que se vaya a rebuscar así, solo, con su perro. Y después, cuando ha pillado alguna cosa que pueda, el mismo tiene que cargársela y hacerla llegar a casa. Así pensaba Thokwjwaj.* (M200)

En esto mito, el héroe cultural — y pícaro — Thokwjwaj está adaptando la forma de caza a las condiciones después de la invasión de los criollos al territorio 'weenhayek. Por un tiempo los caballos habían precedido a los conquistadores y varios pueblos chaqueños, incluso los 'weenhayek, se habían transformado en pueblos ecuestres. Ahora Thokwjwaj, en un acto dinámico, característico de la mitología 'weenhayek,[114] aconseja a la gente volver al origen, empezar de nuevo a 'campear' de pie con perros.

Es muy probable que esta es la técnica de caza más antigua de todo el mundo: irse a campear, rebuscando por el bosque, recolectando lo que hay de recursos naturales comestibles, y — como bonificación — añadir cualquier animal que aparezca...

## 6.1. Animales de caza

Como indica el término para caza en 'weenhayek, *takyowalhan'*, la actividad cinegética puede ser considerada un simple extensión de las actividades de la recolección, en cualquier caso en nuestros días (Fock 1982). La importancia de esta actividad ha cambiado sustancialmente con el tiempo y la ubicación de los campamentos. Al llegar por vez primera al Chaco, la caza probablemente fue el complemento más importante de la recolección

114 Para más ejemplos de esta dinámica, ver Vol. 7.

(cf. Lozano 1733:53). Así ha ocurrido desde tiempos inmemoriales con muchos pueblos matacos que habitan los bosques de la región (Métraux, 1946:256). Cuando la caza mayor empezó gradualmente a escasear después de la conquista, otras actividades como la pesca y la horticultura tomaron su lugar (Fock 1966/67:92–93).

La cacería y la manufactura de armas pertenecen a las actividades masculinas (Rosen 1921:207, 246). Las armas tradicionales de caza eran el arco y la flecha, la lanza, el mazo, la honda y el arco de bodoques. Como armas complementarias se construían una innumerable variedad de trampas (ver 6.3.) (cf. Nordenskiöld 1910:48, 1919:44 ss.,; Rosen 1921:172–181; Métraux 1946:294 ss y otros).

El poderoso arco de los 'weenhayek se fabricaba con la madera de iscayante (*lootek*)[115], y las flechas con cañahueca (*qaanohih*)[116] o con el mismo material del arco. En el caso de la flecha, la cañahueca se utilizaba para el mango, y la madera de iscayante para la punta. La lanza era pesada y estaba hecha de madera dura;[117] con ella se mataban animales grandes, como tapires, pecaríes o jaguares (Métraux 1946:258). Casi nunca se arrojaba la lanza sino más bien se clavaba en el cuerpo del animal cuando ya estaba atrapado. Otra arma de corto alcance era el garrote o el mazo (Rosen 1921; 184–187). Estaba hecho de madera dura y siempre era de una sola pieza. Tenía múltiples funciones; servía para matar animales heridos con flechas o acorralados con perros, como por ejemplo los pecaríes (Nordenskiöld 1910:48).

---

115 La mejor madera para fabricar arcos es del iscayante (*lootek*) (*Prosopis abbreviata*), de la tala (*ky'amookw*) (*Celtis tala*), del duraznillo (*tsinuukw*) y de la algarrobilla (*hii'nhakw*) de acuerdo con mis informantes. Métraux (1946:294, mi ortografía) asegura que las maderas de *lootek, sayhtek* ('palo mataco'), *kyeelhyukw* (quebracho) y *kyeelhyukwtaj* (urundel) son las mejores.

116 "Cañahueca" es un sinónimo de bambú, y quizás sea lo mismo que la "caña de Castilla" que menciona Métraux. De acuerdo con este autor, "en tiempos históricos el cuerpo de la flecha se hacía con una especie de caña importada de Europa (caña de Castilla, *Arundo donax*) y que ahora crece en estado silvestre a orillas de los ríos pero también es cultivada por los indios. En tiempos precolombinos (y a veces en el presente), los indios usaban tallos de suncho" (1946:295) (para fabricar las flechas /enteras/). Personalmente he visto ambos tipos de flechas entre los 'weenhayek. Para una excelente descripción técnica y dibujos detallados de los arcos y las flechas, así como discusiones al respecto, ver Rosen 1921, 1924 y Métraux 1946. Estas fuentes también describen la mayoría de las armas que siguen en el texto.

117 Ni Nordenskiöld (1910) ni Rosen (1921) mencionan la lanza. Por consiguiente puede que se trate de una incorporación tardía. No obstante, Jespersson (1943:110), Métraux (1946:258) y Fock (1982:11) la mencionan; nuestra conclusión es que la lanza fue común en los años treinta y las décadas posteriores.

**Cuadro 12. Los principales animales de caza y recolección**[118]
(Situación en los años 1980)

| *NOMBRE (ESPAÑOL/'WEENHAYEK):* | *TECNICA / USO* |
|---|---|
| *CAZA FRECUENTE*: | |
| iguana (*'aalhu'*) | A2, carne, piel |
| vizcacha (*'àànhàlà'*) | A5, carne, piel |
| tatú armadillo de seis cintas (*'awheenaj*) | A4, carne, piel |
| papagayo amazónico (*'eele'*) | A5, mascota, venta |
| paloma (*hookwinaj*) | A3, A7, carne |
| armadillo de nueve cintas (*jwooq'atsaj*) | A1, carne |
| cata, perico monje (*kyeeky'e'*) | A6, carne, mascota, venta |
| quirquincho (*ky'anhooh*) | A1, carne |
| boa (*qaajwaj*) | A2, piel (carne) |
| tigrillo (*silààqhà'*) | A1, A4, piel |
| ñandú (*wààn'lhàj*) | A1, A5, carne, huevos, plumas |
| cardenal gris (*woosaky'it*)[119] | A8, venta |
| *CAZA OCASIONAL:* | |
| codorniz (*'aasnaj*) | A4, A7, carne, huevos |
| capuchino copetudo (*hààta'nih*) | A5, carne, mascota |
| conejo (*'inààte'*) | A6, carne, piel |
| chunga (*'iniiky'u'*) | A2, A4, carne, huevos, mascota |
| chachalaca (*'istààjwe'*) | A3, A4, carne, huevos |
| pato (*jwooqyaj*) | A4, carne, huevos |
| lagartija (*kyaa'lah*) | A3, carne, huevos |
| rata (*kyeenaj*) | A2, A5, carne |
| perdiz (*lhuuma'yih*) | A4, A7, carne, huevos |
| tuco-tuco (*siikyum'*) | A2, A5, carne |
| venado (*tsoo'nah*) | A1, A5, carne, piel |
| cobayo salvaje (*'wuyees*) | A4, carne |
| pato (*yeele'ni'*) | A3, carne, huevos |
| *CAZA POCO FRECUENTE* | |
| caimán (*'aalhutaj*) | A2, piel, carne |
| capibara, carpincho (*'àànhàlàtaj*) | B1, carne |
| pecarí de collar (*'aawutsaj*) | B1, carne, piel |
| nutria de río (*'ilaa'ah*) | B1, hueso, piel |
| tapir (*'iyee'lah*) | B1, carne, piel |

118 En este caso se incluyen, con excepción de la miel, las piezas de cacería y la recolección animal que realizan los hombres. En este cuadro los nombres están algo abreviados (Para información adicional, véanse Volumen 6.)

119 (Paoaria cucullata).

pecarí de labios blancos (*niitsaj*)　　A1, A5, carne

*CAZA POR RAZONES DE DEFENSA* (animales nocivos, muertos sólo en defensa):
jaguar (*ha'yàj*)　　A8, B1, piel
zorro (*'imaawoh*)　　A8, piel

*LAS TÉCNICAS Y LAS PIEZAS DE CAZA MÁS COMUNES:*

*A: Cacería individual:*
*A1: CACERÍA CON PERROS:*
– armadillo de seis cintas (*'awheenaj*): carne, piel
– armadillo de nueve cintas (*jwooq'atsaj*): carne
– quirquincho (*ky'anhooh*): carne
– ñandú (*wààn'lhàj*): carne, huevos, plumas
También aplicada a: pecarí de labios blancos (*niitsaj*) y corzuela (*tsoo'nah*).

*A2: ATAQUE SORPRESA:*
– iguana (*'aalhu'*): carne, piel
– caimán (*'aalhutaj*): piel, carne
– chunga (*'iniiky'u'*): carne, huevos, mascota
– boa (*qaajwaj*): piel, carne
– tuco-tuco (*siikyum'*): carne

*A3: TIROS DE CATAPULTA:*
– paloma (*hookwinaj*): carne
– chachalaca (*'istààjwe'*): carne, huevos
– lagartija (*kyaa'lah*): carne, huevos
– pato (*yeele'ni'*): carne, huevos

*A4: ARCO-FLECHA Y MAZO:*
– codorniz (*'aasnaj*): carne, huevos
– pato (*jwooqyaj*): carne, huevos
– perdiz (*lhuuma'yih*): carne, huevos
– tigrillo (*silààqhà'*): piel
– cobayo salvaje (*'wuyees*): carne
También aplicada a: charata (*'istààjwe'*) y chuña patas negras (*'iniiky'u'*).

*A5: ARCO Y FLECHA:*
– vizcacha (*'àànhàlà'*): carne, piel
– papagayo amazónico (*'eele'*): carne, mascota, venta
– capuchino copetudo (*hààta'nih*): carne, mascota
– pecarí de labios blancos (*niitsaj*): carne
– corzuela, venado (*tsoo'nah*): carne, piel
También aplicada a: ocultos (*kyeenaj*), tuco-tuco (*siikyum*) y ñandú (*wààn'lhàj*).

*A6: TECNICAS MISCELANEAS:*
– conejo (*'inààte'*): carne, piel
– cata, perico monje (*kyeeky'e'*): carne, mascota, venta

*A7: LAZOS:*
– codorniz (*'aasnaj*): carne
– perdiz (*lhuuma'yih*): carne
– paloma (*hookwinaj*): carne

*A8: TRAMPAS:*
– zorro (*'imaawoh*): piel
– jaguar (*ha'yàj*): piel
– cardenal gris (*woosaky'it*): venta

*B: Cacería colectiva:*
*B1: BATIDAS:*
– capibara (*'àànhàlàtaj*): carne
– pecarí de collar (*'aawutsaj*): carne, piel
– nutria sureña (*'ilaa'ah*): huesos, piel
– tapir (*'iyee'lah*): carne, piel–cuero
También aplicada a: jaguar (*ha'yàj*).

La honda y el arco de bodoques (véase Rosen 1921:49–50, 172; Nordenskiöld 1910:48) se utilizaban para matar pájaros y lagartijas.[120] Las municiones eran piedrecillas o casi siempre bolas de barro crudo. Básicamente las utilizaban los niños pequeños, que practicaban la cacería y al mismo tiempo contribuían a la dieta familiar.

La mayoría de estas armas son raras hoy en día. La honda y el arco de bodoques han sido remplazados por la indispensable catapulta. Asimismo, tras los primeros contactos con los blancos se empezó a cambiar arcos comunes por rifles y escopetas. Según uno de los informantes de Koschitzky, todos los hombres 'weenhayek tenían escopetas después de la Guerra del Chaco, pero más tarde les fueron confiscadas, e incluso se les prohibió que estuvieran en posesión de ellas (1982:10). En nuestros días sólo un pequeño grupo de tres o cuatro 'weenhayek de Bolivia tiene escopetas.

120 Tanto Rosen (1921:172) como Nordenskiöld (1910:48) aseguran que la honda y el arco de bodoques se utilizan solamente como juguetes. Este último autor (op. cit.) dice que los nivaklé (ashluslay) utilizan el arco de bodoques para cazar pájaros. Entre los 'weenhayek ambas armas se han usado en la caza de pájaros y lagartijas, como se menciona en el texto, pero ahora ambas han sido remplazadas casi completamente por la catapulta.

Un reducido número de indígenas 'weenhayek en Bolivia continúan usando arcos,[121] pero ahora las puntas de las flechas son de acero. Los demás cada vez están dejando a un lado las armas de caza y recurriendo a la invalorable ayuda de los perros en vez de recurrir a la vieja técnica del arco. Como siempre llevan una llica y un machete. Éste último ha remplazado al mazo en la caza de animales a corto alcance, pero también se utiliza para manufacturar lanzas y palos provisionales cuando se presenta la necesidad.

Si bien antes de la Guerra del Chaco la caza mayor aún tenían una gran importancia, ahora casi ha desparecido. El tapir, los pecaríes y muchas otras especies están casi al borde de la extinción. Fock estima que para la década de los sesenta la importancia de los productos cinegéticos en la dieta de estos indígenas del Chaco era del 15% (1982:12); este índice de participación de la caza en la dieta 'weenhayek ha caído al 5% (véase 10.2.) Sin embargo, todavía se cazan animales pequeños: armadillos, iguanas, lagartijas, campañoles, etc., y en ocasiones venados o ñandúes. (cf. Koschitzky 1982; 10).

Las pieles de iguana (*'aalhu'*) y boa (*qaajwaj*) representan una fuente de ingresos monetarios para los que viven en las aldeas del bosque o lejos de los centros de comercio (cf. Boerenkamp & Schuthof 1985:56–58). Los mestizos también compran cardinales grises (*woosaky'it*) y loros de nido criados por el hombre. De esta manera la caza, aunque de una manera algo diferente, contribuye a la economía de las aldeas 'weenhayek donde la artesanía masculina tiene menor importancia económica.

Como en muchas otras esferas de la sociedad 'weenhayek, la caza se realiza individualmente, en parejas, o de forma colectiva. Actualmente, según ha ido declinando la importancia de esta actividad, predomina la cacería individual. Durante las épocas más pobres del año, y en las aldeas más aisladas, cada grupo residencial asigna como promedio sólo un hombre para actividades cinegéticas (Cf. Métraux 1946:247).

La mayoría de los 'weenhayek nunca han sido cazadores expertos (Nordenskiöld 1910:48) y el interés por la caza especializada es naturalmente bajo. En toda aldea 'weenhayek la caza se considera una actividad relativamente fuera de las ocupaciones "promedio" de un hombre. Un individuo que se dedica continuamente a la caza y tiene éxito en la actividad adquiere renombre por su habilidad y se considera algo así como un experto, en la línea del chamán, el herrero o el portavoz.

---

121 En los años setenta observé que los 'weenhayek de Crevaux y Yuchán usaban todavía el arco y la flecha para cazar la vizcacha. He obtenido ejemplares de estas armas para los museos etnográficos en Vila Montes, La Paz y Gotemburgo (ver Vol. 3).

Cuando un hombre sale de cacería, lo hace al amanecer, acompañado de sus perros y un equipo muy simple: sólo un machete (Koschitzky 1982:10), pieles de roedores curtidas para llevar miel, un frasco lleno de agua, y la indispensable llica. En nuestros días casi nunca se llevan provisiones, ni siquiera para viajes largos. Si algo inesperado ocurriera, un duro itinerario les espera al resto del grupo residencial.

A veces un cazador especializado puede salir en busca de ciertos animales de caza, por ejemplo vizcachas (*'àànhàlà'*) o iguanas (*'aalhu'*)), pero esto es una excepción. En circunstancias normales el cazador sale 'campeando', eso es en una búsqueda general, y se mantiene alerto ante cualquier cosa que aparezca. Si avista un nido de chachalaca (*'istààjwe'*), puede conseguir los huevos del nido; si descubre un nido de abejas, el resultado de la búsqueda será la miel (*'aqààyek*); si encuentra un armadillo lejos de su guarida, entonces el pequeño mamífero será la pieza del día.

Según se puede colegir de la lista de piezas de caza en Cuadro 12, pese a que se han incluido sólo los animales más comunes o mejor conocidos, casi todos se consumen en una familia 'weenhayek (cf. Métraux 1946:259). Ni siquiera Cuadro 12 se acerca al total de animales, pájaros y reptiles que conocen y explotan los 'weenhayek. En verdad sería más fácil enumerar los animales que estos indígenas *no* consumen o usan para algún producto.

Sin embargo, vale la pena hacer hincapié en que los grandes mamíferos que formaban parte integral de las piezas de caza hasta hace apenas un siglo. Ahora son muy raros. Las piezas de caza más importantes y las que representan la mayor parte de la carne consumida por los 'weenhayek son en el presente, pese a su tamaño, pájaros, animales y reptiles pequeños como armadillos, iguanas, lagartijas, etc. La razón obviamente es que los criollos compiten con los 'weenhayek por las piezas grandes, ahora al borde de la extinción, mientras que las piezas menores, en nuestros días explotadas por los indígenas, se encuentran fuera de la dieta de la población criolla local, y por lo tanto se los ignoran.

Cuando se trae la pieza cazada a la aldea, se asa o se cuece una vez cortada en pedazos (Métraux 1946; 261). Los armadillos simplemente se ponen al fuego y se cocinan en su mismo caparazón (Belaieff 1946:374–375). Se desperdicia una parte muy ínfima de la caza, consumiéndose incluso contenidos intestinales semi-procesados a manera de vegetales (Nordenskiöld 1910:53).

Cuando la caza predominaba, las excursiones colectivas probablemente fueron mucho más frecuentes de lo que son hoy en día. Ejemplos de cazas colectivas incluyeron un tapir solo, una madriguera del pecarí de collar,

un capibara o una nutria apareciendo en el río, o un enfrentamiento con el jaguar. En todos casos se necesitaban varios hombres armados con lanzas para enfrentar al animal, o por su agilidad, o por su peligrosidad. Jaguares y capibaras, por ejemplo, tienen dientes muy filosos.

En circunstancias especiales los hombres 'weenhayek continúan cazando en grupos. Esto a menudo ocurre cuando hay noticias de que se ha visto un mamífero grande en la vecindad de un asentamiento 'weenhayek.

## 6.2. Técnicas de caza

Como se puede deducir a partir de los datos proporcionados en Cuadro 12, y del cuadro anterior, entre los 'weenhayek se distinguen diferentes técnicas cinegéticas. Abajo presentamos con más detalle las técnicas más importantes, con el método más utilizado al principio y el menos frecuente al final. El orden es el mismo del Cuadro 12, igual que los números.

Los 'weenhayek cazan individualmente y en grandes grupos. En la actualidad, conforme ha ido disminuyendo la importancia de esta actividad, predomina la caza individual. Cuando la economía tiene que diversificarse, durante las temporadas de escasez, y en las aldeas más aisladas, el cúmulo residencial promedio asigna solamente un hombre para tareas cinegéticas (Cf. Métraux 1946:257).

### *6.2.1. Cacería individual*

A1. ***Cacería con perros:*** el perro descubre las huellas del animal y sigue su rastro. Hay varias posibilidades: se acorrala a la caza; se caza al animal en su guarida; o los perros acaban con el animal. En los primeros dos casos el perro espera al cazador mostrándole la guarida o la caza con sus ladridos. El cazador se acerca apresurado al lugar y mata a su preza con un golpe de machete o de mazo. Si se trata de un animal de gran tamaño, se usa el arco y la flecha, o la lanza.

Esta técnica de caza se utiliza para todos los armadillos, para el pecarí de labios blancos, el venado de cuernos puntiagudos, el ñandú, el tigrillo y otros animales. Al pecarí de collar se lo caza en su guarida con la ayuda de perros y lanzas. Lo mismo se hace en la cacería de iguanas (cf. Nordenskiöld 1910:48; Koschitzky 1982:10; Boerenkamp & Schuthof 1985:45–46, y otros).

A2. ***Ataque sorpresa:*** se sorprende al animal en el bosque, lejos de su guarida. Dos hombres, o un perro y un hombre, lo hacen corres hasta que

quede exhausto. Entonces el cazador salta sobre él y los mata con el mazo o el machete. Este método se utiliza sólo para animales pequeños como el armadillo de seis cintas, la boa argentina, la iguana, la chunga y en ocasiones para cazar roedores como el tuco-tuco o el oculto (una especie de rata propia del Chaco).

Los 'weenhayek sólo cazan el caimán cuando lo sorprenden en tierra; el animal se defiende desde su lugar y los cazadores aprovechan para matarlo a palos. Una variante de este método se utiliza cuando ataca una manada de pecaríes de labios blancos. Entonces el cazador sube a un árbol o a un tronco caído, justo por encima del alcance de las bestias, y las mata con el mazo conforme van pasando (Jespersson 1943:110).

A3. ***Tiros de catapulta:*** Niños o adultos se acercan al animal, avanzando a hurtadillas, y arrojan sus bodoques a una distancia relativamente pequeña. Esta técnica se utiliza para cazar pájaros y animales pequeños como patos, palomas, lagartijas y ocasionalmente pequeños roedores. (Cf. Boerenkamp & Schuthof 1985:46).

A4. ***Arco–flecha y mazo:*** el cazador se aproxima a su presa lo más cerca posible y dispara. El tiro deja inconsciente al animal y el cazador aprovecha la oportunidad para matarlo con el mazo o el machete. El arco y el mazo se utilizan en la caza del tigrillo, el cobayo salvaje, la chachalacha del Chaco, la chunga, la codorniz, y de un buen número de otros animales. (Cf. Nordenskiöld 1910:48).

A5. ***Arco y flecha:*** El cazador sigue el rastro del animal (Rosen 1921:184) y se aproxima a él o a su guarida, esperando con la paciencia más proverbial el momento oportuno para atacar. Cuando llega la hora, apunta a los músculos de la pierna y arroja la flecha. Si el animal es alcanzado, el cazador corre hacia él y lo mata con el machete o el mazo. Este método se utiliza para cazar al capuchino copetudo, al pecarí de labios blancos, a la rata de lance, al tuco-tuco y al loro hablador. De acuerdo con los indígenas, el venado de cornamenta puntiaguda roja tiene una fascinación tal por el color rojo, que no puede correr cuando mira una prenda de este color; por esta razón el cazador se viste de rojo para aproximarse más fácilmente al venado y disparar (Métraux 1946:258).

Cuando uno quiere cazar al ñandú, el hombre se camufla con ramas y a veces e pinta el rostro. Así puede engañar al ave y lanzar sus flechas a corta distancia (Rosen 1921:183; Rydén 1936:22; Jespersson 1943:96; Métraux

1946:257). De acuerdo con Métraux (ibíd:258–259), casi la misma estrategia se utiliza para cazar patos. El cazador pone calabazas en el agua antes de la caza, y cuando los patos se acostumbran a ellas, el cazador entra al agua y se va aproximando oculto en medio de las calabazas. Finalmente se sumerge, y bajo el agua tira a los patos de las piernas.

A6. ***Técnicas misceláneas:*** la capibara (*'àànhàlàtaj*) puede ser enlazada en el agua, pero con mayor frecuencia se la caza en conjunto (ver más adelante). Al conejo se le caza en la guarida que tienen en dentro del tronco de los árboles, la misma que se cierra por sus salidas y luego se parte el árbol con la ayuda del machete o de la hacha. Se captura al conejo con las manos y se lo mata torciéndole el cuello. Para cazar la vizcacha (*'àànhàlà'*), se enciende una antorcha en la noche y el animal queda estupecfacto por la luz, oportunidad que la aprovecha el cazador para aproximarse y matarle con disparos de flecha. De acuerdo con Métraux (1946:258), se sorprende a los pájaros acuáticos de la misma manera cuando descansan o duermen en las charcas.

Las crías del loro hablador (*'eele'*) y del perico monje (*kyekye'e'*) son raptadas del nido y vendidas a comerciantes de animales o conservadas como mascotas; las crías del perico monje también se comen. De acuerdo con Rosen (1921:183), los indígenas pueden acercarce a la caza engañadola mediante la imitación de sus sonidos característicos.

Entre los animales no considerados comestibles se pueden enumerar todas las especies de buitres y zorros (Nordenskiöld 1910:53), tanto como el jaguar, el tigrillo y el armadillo de manto. La primera razón para que no se consuma la carne de estos animales es que posiblemente comieron carne humana, y esto puede traducirse en una especie de canibalismo indirecto para el consumido indígena, que considera la antropofagia un pensamiento repulsivo.

### *6.2.2. Cacería colectiva*

En el pasado, cuando las actividades cinegéticas eran más importantes, las expediciones colectivas tal vez fueron mucho más comunes de lo que son actualmente. Bajo circunstancias especiales los 'weenhayek pueden reunirse todavía para cazar en grupos.

El tapir terrestre (*'iyee'lah*) es el animal de caza mayor más deseado del Chaco. Ofrece una cantidad considerable de carne de primera calidad, y la piel se utiliza para hacer sandalias y cuerdas de cuero. Para poder matar a

un tapir es necesario un esfuerzo colectivo. Se cava un gran agujero en la tierra y se lleva al animal hacia él; también se puede atraparlo con lazos y mantenerlo quieto mientras los demás cazadores le clavan las lanzas en el cuerpo. Si se halla en la vecindad de una laguna, el tapir se mete al agua y los hombres tienen que rodearlo allí para finalmente matarlo con lanzas.

A los pecaríes se caza desde lo alto de los árboles o en su guarida. Cuando alguien encuentra la madriguera del pecarí de collar (*'aawutsaj*), se llama a otros hombres de la aldea a que presten su ayuda. Primero se cierran las dos entradas, luego dos hombres empiezan a cavar desde arriba. Entonces se lancea a los animales antes de desenterrarlos por completo. Si no hay a la mano una lanza, se amarra un cuchillo al extremo un palo. Finalmente se saca los animales con ayuda de lazos.

Un pescador puede capturar en su red a una sola capibara (*'àànhàlàtaj*). Pero la bestia posee incisivos muy poderosos y filosos, y si uno quiere tener éxito en la cacería, pide urgentemente la ayuda de sus amigos. Una vez rodeado el animal, se lanzan varias redes hasta que quede inmovilizado. Cuando la cacería llega a este punto, se trae al animal a la orilla y los cazadores terminan con su vida. Un capibara tiene carne suficiente para alimentar a las familias de todos los que han colaborado en la caza.

De manera similar se caza la nutria de río (*'ilaa'ah*). Cuando alguien descubre al animal en tierra, inmediatamente pide ayuda a sus amigos y todos rodean a la nutria. Lo más importante es cortarle el acceso al agua porque una vez allí es imposible capturarla. Cuando el animal está agotado, los hombres pueden acercarse y matarlo con el mazo; pero la nutria es un animal extraordinariamente veloz y el éxito no está garantizado. La nutria de río es muy estimada por su piel suave y resistente, y por sus huesos, considerados recipientes de poderes esotéricos.

El jaguar (*ha'yàj*) es el animal más peligroso del Chaco y siempre ha representado una amenaza constante para el hombre (cf. Nordenskiöld 1910:21). Por lo tanto se piensa que afrontarlo es una necesidad y matarlo una gran hazaña. Se trata de una bestia peligrosa; se necesitan varios hombres armados con lanzas para enfrentarlo. Lo rodean de todos los lados y lo lancean en repetidas ocasiones (Métraux 1946; 258). El hombre más valiente arroja primero la lanza. Si no logra llegarle al corazón, un cazador puede destrozar los dientes del jaguar para privarle así de su arma más efectiva, y sólo entonces matarle con el mazo.

En el invierno los hombres suelen reunirse para cazar animales usando una técnica muy particular (Fock 1982: 11–12; Belaieff 1946:373). Algunos prenden fuego a la hierba y los matorrales, mientras el resto espera que

los animales salgan desesperados, huyendo de las llamas. Generalmente los cazadores 'weenhayek pueden apalear un buen número de roedores y otros animales pequeños de esta forma. Después de que quede extinguido el fuego, los hombres inspeccionan el área en busca de animales calcinados. Según Métraux los cazadores vuelven nuevamente pocos días después para cazar los venados (*tsoo'nah*) que han sido atraídos por las cenizas saladas o por los rebrotes de hierba (1946; 257).

## 6.3. Trampas de caza

> *Cuando la gente venía por allá, por ese lugar, siempre pisaba esa trampa porque no se la veía. Estaba medio enterrada en la tierra y por eso no se veía. Así que cuando uno pisaba ahí, entonces de repente [la trampa] le levantó alto, y después la persona volvía al suelo como que lo azotaba al suelo, y murió.* (M213).[122]

> *Y ellos hicieron un canasto, y pusieron una piola larga frente de la laguna donde estaban ellos. Y otros pusieron una banda para sostener esa piola. Y luego explicaron a uno que iba a ser vigilante:*
>
> *–Ahora, ¡una vez que el chico entra debajo del canasto, vas a tirar la piola, para que así tape a ese chico! Entonces, así, podemos pillarle.* (M186).

Los 'weenhayek son famosos por sus ingeniosas trampas. La idea es bastante frecuente también en su mitología — con la notable excepción de que ahí se trata de trampas preparadas para hombres, no para animales. En los dos ejemplos arriba, se describen dos tipos de trampas en la literatura oral.[123]

El uso de diferentes tipos de trampas y lazos coincide bien con la utilización entre los pueblos san de Sudáfrica. Igual que los 'weenhayek, ellos viven como recolectores y cazadores en un ambiente semidesértico, parecido al Gran Chaco. Y aunque el empleo de trampas y lazos ha disminuido entre los 'weenhayek, la técnica sobrevive entre los ancianos y puede emplearse cuando se considera necesario. Actualmente se las usa más en la captura de pájaros que se venden como mascotas.

Mis propios informantes distinguen entre dos tipos de trampas con disparador y una de jaula, las tres usadas para atrapar pájaros. Rydén también presenta dos tipos de trampas para zorros y una para jaguar (1950:269–270,

122 La misma trampa está descrita también en el mito M277.

123 Aquí se trata de una trampa con disparador, tipo 'b', y una de jaula de tipo 'c'.

372; cf. Métraux 1946:259–260), las tres usadas por los 'weenhayek y que en el presente pueden estar fuera de uso puesto que no poseo información alguna al respecto:

a) ***Trampa con disparador (I):*** se colocan clavijas en la tierra, formando una cerca en forma de corneta; adentro se arrojan semillas a manera de señuelo; un nudo corredizo rodea la entrada donde supuestamente el pájaro debe poner la cabeza; una pequeña rama se rompe cuando el pájaro intenta coger las semillas y se libera el disparador. Entonces el pájaro queda atrapado en el nudo y y el arbusto o el palo que estaba doblado lo lanza al aire. Esta trampa se utiliza para palomas y codornices (ni Métraux ni Rydén ofrecen una descripción de este mecanismo).

b) ***Trampa con disparador (II):*** Se colocan clavijas en el suelo para que funcionen como estacas guía para el pájaro; se cava un pequeño agujero en la tierra; las ramas se fijan con un arco, introducido en el suelo, y la cuerda del nudo con un disparador horizontal; el nudo corredizo queda suelto en las ramas. Cuando el pájaro las pisa, las ramas hacen presión sobre el alfiler de seguridad, accionándose el disparador; el palo doblado se levanta, el nudo sujeta las piernas del pájaro y lo levanta en el aire. Este tipo es usado sobre todo con las codornices. (Cf. Métraux 1946:258, Ilustración 26 b; Rydén 1950:321ss, 342, y Rosen 1921:184).

Jesperson menciona una trampa para aves zancudas, que usan los indígenas del Pilcomayo. Se la útilizaba básicamente para capturar la cigüeña americana (*patsaaj*) y la garza mora (*qalaaq*); pero casi nunca se capturaban la garcita bueyera (*moop'i'*) o la garza blanca (*lhokwotaj*) (1943:115). Rosen menciona trampas de lazo simple entre los chorotis (1921:184). No he podido confirmar su existencia entre los 'weenhayek, pero es muy probable que se hayan utilizado también entre ellos. Ver Rydén (1950:306 ss).

c) ***Trampa de jaula:*** Esta trampa está formada por una jaula, un cesto o algo parecido, un palo y una cuerda. La jaula se coloca de canto, sostenida por una clavija o un palo. Se la amarra una cuerda al palo, y el cazador se coloca fuera del alcance visual a distancia segura. Cuando un pájaro se aproxima a las semillas que están debajo de la jaula, se hala la cuerda y el ave queda encerrada. La trampa ha sido especialmente diseñada para el cardenal

común (*woosaky'it*), pero también puede usarse con otros propósitos.[124] Una variante descrita por Métraux (1946:258), es la siguiente: se sujeta la cuerda a la jaula de manera que el pájaro accione el mecanismo al empujar la cuerda tensa con sus pies. (Cf. Rydén 1950:272 ss, 276).

d) ***Trampa de zorro con puerta corrediza:*** Esta trampa está cerrada en una pequeña choza de forma cónica; el mecanismo disparador se parece al de b), pero aquí se pone en movimiento una puerta corrediza. Esta trampa ha sido descrita por Métraux (1946:259, Ilust. 27 a) y Rydén (1950:269–270).[125]

e) ***Trampa para zorro con nudo corredizo:*** La trampa, la cerca y los mecanismos activadores son casi idénticos a d), pero en este caso se libera un nudo y un palo doblado, igual que en b). Esta trampa ha sido descrita por Métraux (1946:259, Ilust. 27 b).

f) ***Trampa para jaguar:*** Se cava un hueco más o menos grande en el suelo y se construye con ramas una puerta falsa; se coloca un nudo en el suelo; el palo de la cuerda está sujeto por ésta y un disparador. Cuando el felino pisa en la puerta falsa, las ramas se rompen, la bestia cae al hueco y al mismo tiempo se libera el disparador, enredándose el nudo en torno al cuerpo del animal o al cuello; una campana en el árbol suena y la gente corre al lugar para lancear al jaguar capturado.

La trampa la describe tanto Métraux (1946:260, Ilust. 28) como Rydén (1950:325). Métraux (1946:260) describe un hueco parecido al que se cava para el jaguar, el mismo que se usa cuando un tapir queda rodeado por un grupo de cazadores. Tan pronto alguien ve al tapir, dos hombres se apresuran a cavar el hueco; luego se conduce al animal hacia él, y una vez dentro, se lo lancea fácilmente hasta que muera.

---

124 La trampa de jaula está representada en la mitología 'weenhayek, en M186, donde el hijo del héroe cultural 'Ahuutsetajwaj, queda capturado en una de ellas.

125 Rydén (1950) parece confiar totalmente en Métraux (1946:258–259) para su información sobre los pueblos matacos; no obstante, como la obra de Rydén se especializa en trampas, aquí he hecho referencia a su trabajo.

Capítulo 7

# *T'iwoqoy'* — La pesca

> *Dicen que después Jwiiky'ilah había pensado en otra cosa más. Él pensaba en tener una malla en forma de tijera. Eso pensaba tener. Así que construyó otra malla para red. Y cuando había formado esta otra malla, para la red tijera, 'not'aajnhat, dicen que se fue al río para zambullirse allí. Y cuando estaba zambulléndose, dicen, que sacaba mucho pescado, siky'uus,*[126] *y otras clases de pescado, como bagre, de todo. Eso sacaba con esa red tijera.*
>
> *Cuando había salido del río, dicen que tenía un montón [de pescado]; había mucho pescado... Y cuando estaba nadando por la orilla, dijo:*
>
> *–¡Así van a hacer, cada vez!*
>
> *Entonces ellos hacían así. Fabricaban red tijera. También hacían garrotes para golpear la cabeza del pescado. Así estaban haciendo ellos. También hicieron piola para enchufar los pescados por sus ojos, y después ya, estaba todo muy bien. Así dicen que Jwiiky'ilah enseñaba. Entonces la gente ya conocía como se hacía para pescar.* (M051).

En esta cita, el guardián del pescado, *Jwiiky'ilah*, construye redes para pescar y luego enseña la técnica a los 'weenhayek. La culturación de la naturaleza se logra por medio de una colaboración entre los guardianes y los hombres. Y la responsabilidad de mantener este estado se transfiere del guardián al hombre. Como siempre en la cultura 'weenhayek, el hombre forma parte de la creación y manutención del ambiente.

## 7.1. *T'iwoqoy'* — La pesca

De mayo a septiembre el río Pilcomayo está lleno de peces. Es la época en que el sábalo (*siky'uus*) migra río arriba en grandes cardúmenes, acompañado a menudo de pequeños bancos de pez dorado (*'atsha'*). El sábalo es un pez desdentado parecido al corégono o al albur, que puede llegar a pesar de dos a dos kilos y medio. Tanto criollos como indígenas lo consideran un gran manjar. Por ello, y por su abundancia, es el pescado más importante de todos. En consecuencia, el sábalo es objeto de actividades económicas de primer orden y constituye el producto alimenticio principal de los

126 Aquí se refiere al pez *siky'uus*, en el castellano local llamado sábalo, y en latín (*Prochilodus sp.*). Este es el pez más común en el Río Pilcomayo. Ver Vol. 6.

‘weenhayek durante todo el período mencionado (cf. Métraux 1946:252).

La especie que le sigue en importancia al sábalo es el zurubí (*‘ajwuuknha’*),[127] un siluro de carne blanca y sabrosa, que puede llegar a los 30 kilos. Se pesca durante todo el año, alcanzando la época más prolífica en octubre, cuando ocurren las llamadas “borracheras de zurubí”. Esto sucede cuando la primera lluvia cae en las montañas y el río está lleno de agua turbia. El contenido de oxígeno disminuye, y parece que afecta al siluro, que actúa entonces como si estuviera borracho: flota sin dirección en la superficie y se puede atrapar fácilmente con anzuelos o mazos. En una sola “borrachera de zurubí” un par de hombres pueden pescar cientos de kilos.

El dorado (*‘atsha’*) y el bagre (*pààsenaj*) son la tercera y cuarta especie más importante respectivamente. El dorado es un pez grande (puede alcanzar los diez kilos) y su carne es muy sabrosa, sólo superada por la del zurubí; se pesca junto con el sábalo (véase más arriba). El bagre es un siluro al igual que el zurubí, pero su carne es menos deliciosa y su tamaño considerablemente menor; muy raras veces alcanza los dos kilos. Prolifera en el fango fluvial y, por lo tanto, cumple una función muy importante como suplemento protéico durante temporadas de pesca muerta.

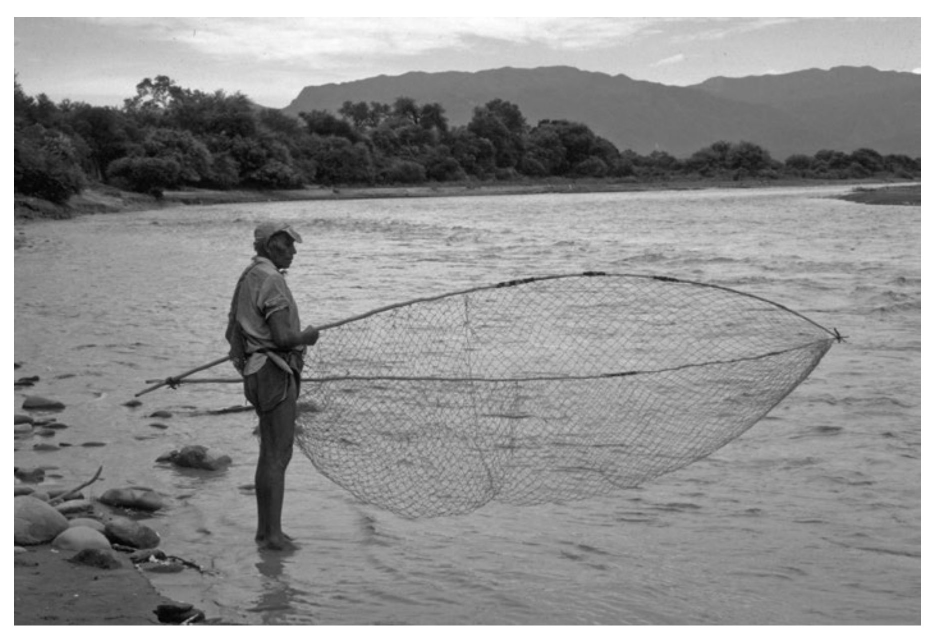


*Foto 5. Un hombre ‘weenhayek de Capirendita con su red tijera (‘not’aajnhat).*

127 Como se ha anotado arriba, el nombre del pez se escribe “zurubí” en la cuenca del Río de la Plata y “suruví” en la región andina y en la cuenca del Amazonas.

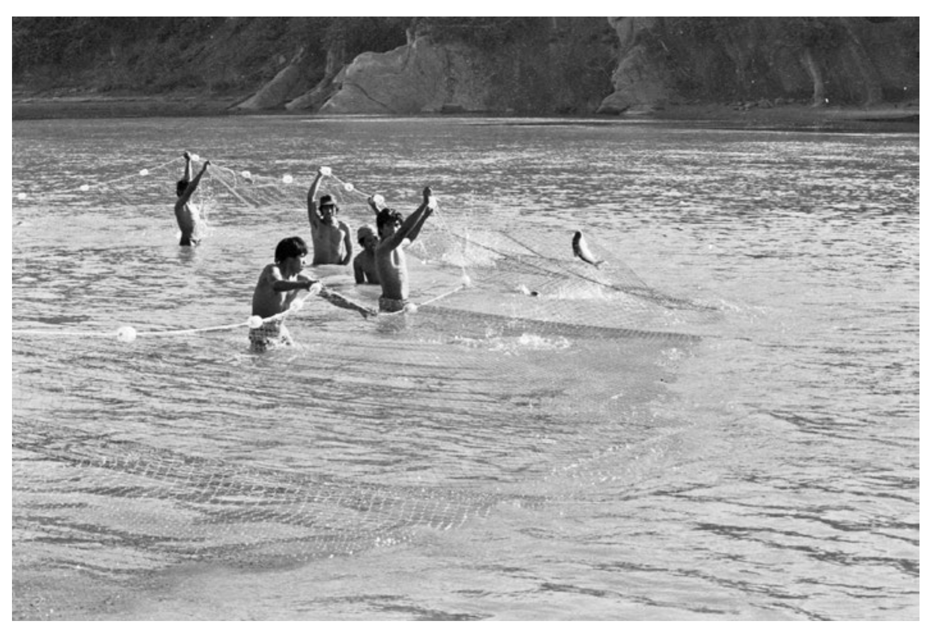


*Foto 6. Pesca con jábega en el Pilcomayo, cerca de Villa Montes.*

Las restantes especies (ver Cuadro 13) son todas de importancia marginal si se consideran por separado. En conjunto, sin embargo, constituyen una fuente nutritiva nada despreciable. La pesca en charcas naturales y lagunas alcanza su mejor momento en el período de diciembre a marzo, cuando es demasiado peligroso entrar al río. Como ocurre en muchas otras esferas de la vida 'weenhayek, en este caso la apremiante necesidad puede superar la intolerancia gastronómica, y se consume pescado que normalmente se considera no-comestible como "alimento de emergencia" (ver Cuadro 13).

Aparte de la carne, el pescado sirve para fabricar diversos utensilios, muchos de los cuales ahora son casi obsoletos. La mandíbula inferior de la piraña (*naaylek*) sigue usándose como una especie de hoja de afeitar para cortar el cabello, hilo de caraguatá, etc. La espina dorsal del bagre (*pààsenaj*) se utilizaba como una herramienta para flebotomía. Los lados dentellados del sapo (*tuuphan'*) se ha usado para cortar carne o para abrir las piezas de caza o pescado. En el pasado las mujeres también los utilizaban en peleas. Con el aguijón venenoso de la mantarraya (*ky'aapel'*) se hacía una arma nociva.

La abundancia de pescado en los ríos del Chaco inspiró el conocimiento ictiológico de los 'weenhayek (cf. Jespersson 1943:109). La tecnología masculina de este grupo étnico llega a su cumbre máximo (al menos si

consideramos el número de invenciones productivas) en la extensa variedad de instrumentos de pesca que han desarrollado. La creciente importancia económica de la pesca de hecho ha tenido una serie de consecuencias sociales que discutiremos en otra parte de este libro.

**Cuadro 13. Recursos ictiológicos explotados por los ‘weenhayek**

| | | |
|---|---|---|
| PESCA FRECUENTE: | | |
| 1. zurubí (*‘ajwuuknha’*) | A,B,C,F,G,I,J,K; | < 30 kg. |
| 2. dorado (*‘atsha’*)[128] | A,B,C,D,E,F,G,H,I,J; | < 10 kg. |
| 3. sábalo (*siky’uus*) | A,B,C,D,E,F,I,J, | < 2 kg. |
| PESCA OCASIONAL: | | |
| 4. serrucho (*‘amootaj*) | A,C,D,E,F,G; | 1 kg. |
| 5. boga (*kyaalosqa’tu’*) | A,B,C,D,E,G,H,I,J; | 1 1/2kg. |
| 6. dentón (*nipiiyik*) | A,B,C,D,E,F,G,H,I,J; | 1 kg. |
| 7. bagre (*pààsenaj*) | A,C,D,E,F,G,H,J; | hasta 1 1/2 kg. |
| 8. cuchara (*sip’à’*) | A,C,D,E,F,G; | 2 kg. |
| 9. pacú (*taaky’amh*)[129] | A,B,C,D,E,F,G,H,I; | < 5 kg. |
| 10. sapo (*tuuphan’*)[130] | A,C,D,E,F,G; | 1 kg. |
| PESCA CATALOGADA COMO “ALIMENTO DE EMERGENCIA” | | |
| 11. mojarra (*‘aajwetaj*)[131] | G; | pequeño; río/laguna |
| 12. vieja (*‘eele’*) | A; | laguna/río 1/2 kg. |
| 13. anguila (*‘iyhaa’*)[132] | G, (K); | lanceada; rara. |
| 14. salmón (*teseetqala’*)[133] | A,C,D,E,F; | pequeño; 1 kg. |
| 15. — (*wiilukw*) | A; | lagunas; pequeño |
| 16. vieja(I) (*wookkis*) | A; | igual que 12 |
| 17. vieja(II) (*yeelajitaj*) | A,H; | igual que 12 |

128 Tiene dientes filosos y puede romper la red con facilidad.

129 Con el sustantivo español “palometa” se conoce a veces al pacú (ver p.ej. Nordenskiöld 1910:104, foto 10), y a veces a la piraña; para evitar cualquier confusión he evitado este nombre en el texto.

130 En español también se le conoce como “armadillo”.

131 Otro nombre español para este pez es “sardina”.

132 Anguila (eléctrica).

133 Otro nombre ‘weenhayek para este pez es *‘nolhoo’*. Se necesita una red muy fina y fuerte para atraparlo.

PESCA NO UTILIZADA COMO ALIMENTO:

| | | |
|---|---|---|
| 18. raya (*ky'aapel'*)[134] | – | aguijón como arma. |
| 19. piraña (*naaylek*)[135] | C,D,F,E,G; | las mandíbulas; < 1 1/2 kg. |
| 20. — (*sip'àq*) | –[136] | pez de río. |
| 21. — (*teewok*) | – | muy pequeño; de cabeza grande. |

TÉCNICAS DE PESCA UTILIZADAS:

A: pesca individual, con red tijera (*'not'aajnhat*)
B: pesca colectiva, con red tijera (*'not'aajnhat*)
C: pesca individual con red triangular (*'noowot*)
D. pesca colectiva con red triangular (*'noowot*)
E: pesca individual con red pollera (*hootanaj*)
F: pesca colectiva con red larga o jábega (*noowotqotaj*)
G: pesca con anzuelo (*'noonikyàte'*)
H: pesca con cebo vegetal (*'noqaalha'kya'*)
I: pesca con arpón (*'nooky'u'*)
J: pesca con arco y flecha (*'noolutsej*)
K: pesca con lanza (*huulh*)

— = *No hay nombre en español para este pez*

Durante siglos los 'weenhayek y otros pueblos del Pilcomayo han sido considerados pescadores más que cazadores, al menos desde la llegada de los primeros europeos. Como ya hemos visto, Lozano, por ejemplo, los caracterizó, diciendo que: "Toda es gente peſcadora" (1733:53, 81). Nordenskiöld casi coincide literalmente: "Todos los indígenas del Pilcomayo son pescadores celosos y los únicos que no participan en la pesca son los indígenas que viven muy lejos del río" (1910:42). [137] etc.). Al igual que la caza, entre los 'weenhayek la pesca es una ocupación exclusivamente masculina[138] (cf.

134 Mantaraya.

135 Tiene dientes filosos y puede romper la red con facilidad.

136 El *sip'àq* y el *teewok* se pescan únicamente cuando se los pisa accidentalmente en el agua. Nunca se comen.

137 El texto original en sueco dice: "Alla Pilcomayoindianer äro ifriga fiskare och det är blott de indianer, som bo mycket aflägset från floden, som ej deltaga i detta." (Nordenskiöld 1910:42). Ver también Nordenskiöld 1903:82, Rosen 1921:172, y Palavecino 1964:383, para otras fuentes tempranas.

138 Sabemos de Nordenskiöld que las mujeres entre el pueblo nivaklé (ashluslay) pescaban con canastas que colocaban encima de peces del lodo de los pantanos: "Hos ashluslay fiska kvinnorna med korgar. Med dessa i handen smyga de sig efter de tröga pansarsiluroider, som lefva i slammet i sumpmarkerna och sätta hastigt ned dem öfver fiskarna. När de fångat en fisk, plocka de upp den med handen genom korgens öfre öppning." (1910:45). Por eso es

Nordenskiöld 1910:42 ss.) y una actividad individual (cf. Rosen 1921:193–195), (véase también apéndice 4.)

Los utensilios de pesca más importantes para el pescador ‘weenhayek, vaya sólo o acompañado, son: a) una red, un anzuelo, o un arpón, dependiendo de la técnica de pesca; b) un mazo de pesca para matar peces en la red (*qalaanhat*), y c) un bolso de pesca, hecho con fibras de caraguatá, o una cuerda gruesa del mismo material con una aguja de madera para amarrar el pescado por los ojos y llevarlo a casa (véase Nordenskiöld 1910:42–43; y Rosen 1921:190–195 para una excelente descripción del tema e ilustraciones muy explicativas).

Cuando se trae el pescado a casa, se asa al fuego. El sábalo (*siky'uus*) siempre se abre por el dorso y tendido sobre una parrilla que se llama *sinajut* en lengua ‘weenhayek. El *sinajut* se fabrica con un palo partido, donde se coloca el pescado para finalmente coserlo en la cabeza con un pedazo de cuerda de caraguatá. Se mantiene al pescado o a los pescados extendidos con una especie de pinzas colocadas horizontalmente y fijas por la presión del palo, con lo cual la carne queda expuesta fácilmente al calor y al humo. Esta parrilla se coloca junto al fuego con uno o dos pescados (ver Nordenskiöld 1910:104, foto 10, para una ilustración de este método y el siguiente: cf. Métraux 1946:262).

En el caso de otros peces se perfora la boca con un palo puntiagudo y se ponen al fuego. El dorado y el pacú se asan de esta manera. De ambos peces también se conserva la grasa en ollas de barro (ibíd), que se utiliza en diferentes tipos de sopas, y también para acompañar los frutos horneados del tasi (*jwaalawukw*) o las hojas tostadas del chaguar (*‘wuye’*). Otra forma de preparar el pescado puede ser ahumarlo y posteriormente secarlo al sol. Si se lo guarda bajo el techo, dentro de la casa, puede durar hasta tres meses. El sábalo, el zurubí, la boga, el dentón y el dorado son todas especies aptas para secarse.[139]

Durante la temporada muerta las actividades de pesca están muy integradas con la caza y la recolección. Los ‘weenhayek salen de la aldea al amanecer y pueden ir de cacería, pesca o recolección, o bien las tres cosas. La pesca durante la temporada muerta se realiza en las márgenes de los ríos o a la orilla de las lagunas y charcas, porque la pesca fluvial es demasiado peligrosa en las turbias y torrenciales aguas. En esta época del año la pesca,

---

posible que los pueblos matacos también han usado la misma técnica cuando han vivido en tales áreas.

139 Comparar Nordenskiöld 1910:53; Rosen 1921:197 y Métraux 1946:262.

al igual que la caza y la recolección, es una actividad primordialmente individual donde se usan redes tijera, gancho o anzuelo.

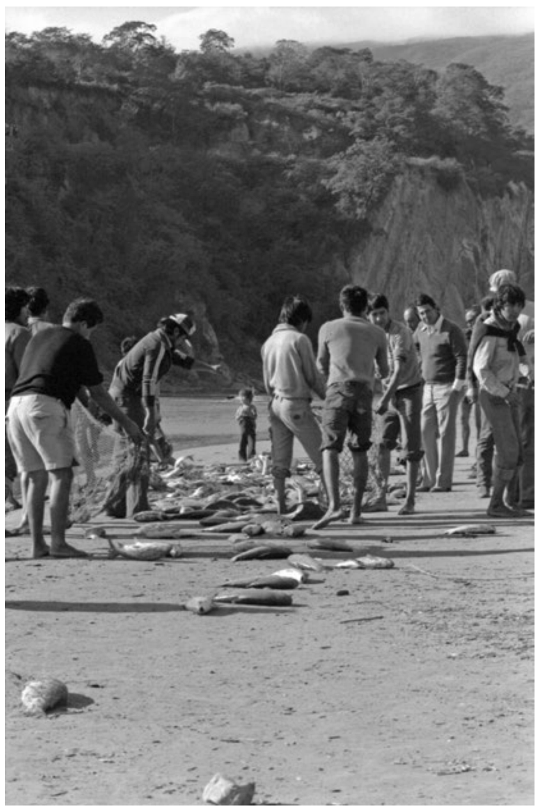


*Foto 7. Hombres 'weenhayek de Villa Montes vendiendo su pescado a camioneros mestizos (a la derecha).*

Durante la temporada de pesca la mayoría de familias 'weenhayek se trasladan a campamentos provisionales en las márgenes de los ríos. Una de las razones es que el pescador a menudo necesita salir del agua fría e ir a calentarse a la fogata. Otra razón es que varias aldeas están situadas a cierta distancia del río por seguridad, y entonces la transportación diaria del río y al río puede ser penosa.

Debido al agua fría el día de trabajo empieza mucho más tarde que durante la temporada muerta. Al menos en nuestros días la riqueza de peces en el río decide si las actividades de pesca han de ser individuales o colectivas. Una regla general es que cuando el pescado es abundante, se prefiere la pesca colectiva, y cuando es reducido, entonces la pesca es individual.

A veces es difícil distiguir entre pesca individual y pesca colectiva, según lo podemos deducir de los métodos que presentamos a continuación. Además, la gente a menudo trabaja en la misma área, sin cooperar de manera evidente. Sin embargo, la cercanía física puede ser considerada como un medio de seguridad, ya que el río puede ser peligroso para el hombre. La mantarraya y el bagre causan heridas en los pies, y la persona afectada necesita ayuda para llegar a casa. La anguila (*'iyhaa'*) produce shocks eléctricos por los que la víctima puede ahogarse si no recibe asistencia inmediata. La piraña produce heridas sangrantes consideradas inocuas, pero un pescador expuesto al ataque masivo de un cardumen de estos peces puede que sí necesite atención

médica.

Los métodos de pesca individual, aunque a veces en presencia de otros, son los siguientes:

A) pesca individual con red tijera (*'not'aajnhat*)
C) pesca individual con red triangular (*'noowot*)
E) pesca individual con red pollera (*hootanaj*)
G) pesca con anzuelo (*'noonikyàte'*) o gancho (*'nooqajwujw*); G1: caña con carnada de pescado (*qàànek*); G2: caña con carnada de larvas (*'aqààyekles*); G3: gancho trébol (de tres púas) (*'nootasnhat*); y G4, pesca con gancho de metal (*'nooqajwujw*).
H) pesca con cebo vegetal (*'noqaalha'kya'*)
I) pesca con arpón (*'nooky'u'*)
J) pesca con arco y flecha (*'noolutsej*)
K) pesca con lanza (*huulh*)

De las técnicas aquí presentadas, la pesca con red tijera (*'not'aajnhat*), con red triangular (*'noowot*), con cebo vegetal (*'noqaalha'kya'*), y la pesca con arpón (*'nooky'u'*), posiblemente sean los métodos originales de los 'weenhayek. Con el transcurso del tiempo se han incorporado varios implementos; primero, el arco y la flecha (*'noolutsej*), luego el gancho de metal (*'nooqajwujw*), la lanza (*huulh*), y finalmente la red pollera (*hootanaj*).

En nuestros días la red triangular ha sido remplazada por la red larga, jábega (*noowotqotaj*) (ver abajo), y las técnicas de usar el cebo vegetal, el arco y la flecha parecen ser muy poco frecuentes. La red pollera nunca ha sido de uso común ya que requiere cierta habilidad, pero todavía algunos practican la pesca con ella. Los más especializados en "pesca de venta", por ejemplo el zurubí y otras especies fluviales de gran demanda en el mercado local, utilizan ganchos, arpones y lanzas, mientras que la pesca con anzuelo predomina entre los muchachos 'weenhayek. Sin embargo, para el promedio de los 'weenhayek, la técnica más común de pesca individual es hoy, como hace siglos, la pesca con red tijera.

Cerca de los centros poblados y donde la gente cruza el río en embarcaciones, las actividades de pesca individual a menudo son obstaculizadas durante el día, por lo cual se ha incrementado la pesca nocturna (cf. Boerenkamp & Schuthof 1985:52). Actualmente las actividades nocturnas más comunes son la pesca con anzuelo y con red tijera.

Cuando el Pilcomayo abunda en sábalo, los 'weenhayek siempre han considerado la pesca colectiva superior a los métodos individuales. De

acuerdo con informantes ‘weenhayek de Crevaux,[140] un grupo puede llegar a sacar hasta cinco veces más si lo hace en forma colectiva en vez de hacerlo en forma individual durante esta época del año. Como la pesca individual pertenece a las actividades de carácter más espectacular que se realizan entre los indígenas del Chaco, se le ha dedicado excelentes descripciones en la bibliografía etnográfica.[141] Las siguientes técnicas colectivas son las más comunes:

B) pesca colectiva con red tijera
D) pesca colectiva con red triangular
F) pesca colectiva con jábega

El pescado seco fue un elemento importante en el comercio que tenían los ‘weenhayek con los ava-guaraní a principios de siglo (Nordenskiöld 1910:129). Se secaba el excedente de pescado y una parte se transportaba a áreas donde este artículo alimenticio era menos abundante. Allí se lo intercambiaba por maíz, urucú y herramientas (Rosen 1921:197).

Cuando los blancos llegaron al norte del Gran Chaco a principios del siglo XX, y hasta hace pocos años, se pensaba que el pescado era un alimento inferior y ajeno al “estilo de la vida gaucha” (cf. Fock 1966/67:94). Así, la competencia por los ríos y las lagunas era pequeña y el interés por el comercio de pescado igualmente bajo.

Algún tiempo después de la Guerra del Chaco, probablemente en los años cincuenta, algunos criollos descubrieron que el sábalo y el dorado se vendían más fácilmente si se transportaban a Tarija u otras ciudades andinas. Fue entonces cuando empezaron a comprar pescado de los ‘weenhayek y a llevarlo a la sierra, sacando buenas ganancias. Gradualmente, cuando el precio de la carne subió, el sector más pobre de la población mestiza del Chaco también empezó a consumir pescado.

Cuando la jábega fue introducida en los años sesenta, el comercio de pescado aumentó notablemente. Se construyó una nevera industrial, produciendo hielo en bloques, así posibilitando la refrigeración del pescado y facilitando el transporte del mismo. Por aquella época era común ver partir grandes camiones equipados con “cajas” que contenían dos mil pescados cada una, aparte del hielo necesario.

140 Ver las afirmaciones en Boerenkamp & Schuthof 1985:53.

141 Ver Lozano 1733:53; Nordenskiöld 1910:42 ss.; Rosen 1921:190–193; Rydén 1936:158; Métraux 1946:253; Fock 1982:9; Boerenkamp & Schuthof 1985:47, 51 ss, y otros.

La década de los 1970 parece haber sido la “edad de oro” para la pesca en el Gran Chaco boliviano. Todas las aldeas ‘weenhayek tenían una o más jábegas, y en la vecindad de Villa Montes se formaron dos grupos de mestizos, uno de ellos por intermedio del ejército. La tarea principal de la Unión de Transportistas del Gran Chaco era ordenar toda la batahola de camiones en espera. El tiempo de espera antes de cargar podía llegar a un mes, y algunas veces a dos.

Durante esta década el ingreso promedio de un jornalero del Chaco era de 45 a 70 pesos bolivianos (2,25–2,80 US$). Entretanto los comerciantes pagaban cinco pesos bolivianos por cada sábalo que pesara entre uno y dos kilos. Como un grupo de diez pescadores pescadores podía traer a tierra de 500 a 1000 peces en un día, durante el punto máximo de la estación, su salario promedio era de 375 pesos bolivianos (15 US$, valor equivalente a cinco veces más que un jornal). Los ‘weenhayek sacaron mucho más dinero pescando de lo que podrían haber hecho en cualquier otro trabajo disponible (ver Ortiz Lema 1985:123).

No obstante, para los comerciantes el precio del pescado seguía siendo bajo. En los Andes o en Santa Cruz se podía vender pescado a cinco o seis veces su precio de costo. Si suponemos que nada malo ocurría, para un camión con una carga de 4.000 pescados, cuyo precio individual era de 30 pesos bolivianos, la ganancia bordeaba los 100.000 pesos bolivianos (4.000 US$, más de mil cuatrocientos jornales). Aun si deducimos los impuestos, los gastos de operación, la prolongada espera, etc., las ganancias eran sorprendentemente elevadas.

La comercialización del pescado (ver 16.3.2.) afectó la economía local, y pronto la mitad de todo el ingreso impositivo de la ciudad de Villa Montes provenía directamente de este sector. Conforme aumentaba el potencial económico de los ‘weenhayek, su estatus iba mejorando. Los mestizos del área gustaban cada vez más del pescado, y los contactos comerciales directos entre los ‘weenhayek y ellos se hicieron más y más frecuentes, lo cual aumentó la posición social de los primeros.

Los cambios en las condiciones climáticas y en la sobre-explotación de este recurso puede que hayan desembocado en el ocaso de este boom pesquero de los años setenta. En la primera mitad de los 1980, la pesca diaria promedio bajó a 300 y 500 pescados (cf. Boerenkamp & Schuthof 1985:53). Además, la inflación crecía incontrolablemente y disminuía las ganancias año tras año. Para los ‘weenhayek que vivían lejos de los centros de comercio donde se vendían productos manufacturados, la disminución

del ingreso fue considerable.[142]

## 7.2. Técnicas de pesca

### *7.2.1. Pesca individual*

Como ya hemos constatado, es difícil distinguir entre pesca colectiva y pesca individual. Esto se subraya en la presentación abajo de los métodos de pesca. Los métodos de pesca que se llevan a cabo individualmente, aunque a veces en presencia de otros, son los que presentamos a continuación bajo este título:

1. ***Pesca individual con red tijera*** (*'not'aajnhat*) (método 'A', Cuadro 13): Esta red, conocida por Nordenskiöld como "red de buceo" (1910:42 ss.) y red tijera por Métraux (1946:255). En el idioma 'weenhayek se llama *'not'aajnhat.* (Existe una confusión entre los nombres de las dos redes principales que utilizan los 'weenhayek. En español local la red principal se llama precisamente "red tijera" (ver p.ej. Boerenkamp & Schuthof 1985:46). Sin embargo, Métraux describe la "red triangular" de la siguiente manera: "aquella con una estructura de dos palos largos que se abren y cierran como tijeras" (1946:253). Fock le da el mismo nombre, "red tijera" (1982:9).

A la luz de esta información, usando los diversos términos en castellano podría ser confuso. Nordenskiöld, que tenía una vasta experiencia de campo en el Gran Chaco, usaba los términos suecos equivalentes *dyknät* ('red de buceo'), que hace referencia a la manera en que los 'weenhayek y otros indígenas del Chaco emplean las redes (1910:42, ver también Lámina 4, Ilust. 9) y *spärrnät* (aproximadamente 'red de bloqueo', en referencia a la costumbre de cerrar el río con estas redes) (ibíd, ver también lámina 15, Ilust. 47).

Métraux (1946:254–255) y otros autores siguen esta terminología muy de cerca. Sin embargo, para evitar confusiones en castellano, he tratado de seguir los términos usados en el castellano empleado por los mismos

142 A mediados de los 1980 una pesca de doscientos peces se consideraba buena. En los 1970, durante la "epoca de oro" de la pesca, en una sola tirada de la jábega, se capturaban hasta mil peces o más. El 2 de junio de 1978 un grupo de pesca de Simbolar (la mayoría residentes de Capirendita durante la estación muerta) pescó 4.000 en unas pocas rondas, y más de 2.000 en una sola. Para explicar la mengua pesquera, ver párrafos siguientes del texto. Las estaciones de pesca de 1986 y 1987 en el Pilcomayo eran mejores que en los años previos.

'weenhayek,[143] eso es 'red tijera' (*'not'aajnhat*); 'red triangular' (*'noowot*), y red pollera (*hootanaj*).

La red tijera se la fabrica con dos cañas elásticas de madera, de tres a cuatro metros de longitud, amarradas a una red elíptica con pequeñas mallas de dos a tres centímetros de ancho. Los extremos de las vigas se sujetan con largas tiras de caucho. Como las vigas son un poco curvas, la red se puede abrir y cerrarz con el pescado adentro como si se tratara de una gran boca.

El uso de la red está íntimamente ligado al conocimiento de la etología de los peces. Un pescador puede estar en el agua por largo tiempo sin mover la red ni un momento. Cuando finalmente advierte un ligero movimiento, un pequeño remolino casi imperceptible en el agua barrosa, baja la red y la sumerge en el agua, cerrándola cuando alcanza el lecho del río. Los 'weenhayek combinan su conocimiento de las "costumbres" de los peces con su capacidad de "leer" la superficie del agua de una manera que sorprende a todo forastero (Jespersson 1943:109).

Cuando no se logra atrapar a los peces, el pescador sigue el cardumen buceando en el río (Nordenskiöld 1910:42–43). El mismo método se emplea en temporadas frías, cuando los peces permanecen en huecos abiertos en las partes más profundas del lecho fluvial. (Para el uso colectivo de las redes tijera, ver más adelante). (De acuerdo con Nordenskiöld y sus fotografías, 1910:44, los chorote también usaban la red tijera junto con técnicas para cerrar el río; ver método de pesca con anzuelo).

Cuando se captura uno o más peces, se levanta la red sobre el agua y se los coge con la mano, matándolos con un golpe del mazo. Los pescados se colocan en el bolso o se los amarra uno por uno a la cuerda que rodea la cintura. Si el alimento es abundante, los pescadores llevan sólo el sábalo, el zurubí, el dorado y el pacú. Si es escaso, se consumen casi todas las especies.

2. ***Pesca individual con red triangular*** (*'noowot*) ('C'): La red triangular, conocida con el nombre de *'noowot* en el idioma 'weenhayek, está fabricada con dos cañas largas, que en este caso son rectas y menos flexibles. Se las

143 Las ilustraciones de estas redes en el trabajo de Métraux (1946:254–255, ilust. 24 & 25) provienen de Rosen (1921:190–191, ilust. 180 y 181), que a su vez las ha tomado de Nordenskiöld 1910:44 (Ilustración 11) y 1910:132 (Ilustración 14). Por lo tanto todos los modelos de "redes tijera" son exactamente los mismos: un hombre sentado sobre una plataforma en el Pilcomayo, sumergiendo su red en el agua. Este uso de la red parece muy raro, y los 'weenhayek nunca lo han empleado de acuerdo con mis informantes. Sin embargo, puede explicar la traducción inglesa de "red de buceo", término acuñado por Nordenskiöld con más exactitud.

amarra de un extremo, formando un ángulo de aproximadamente sesenta grados. La red se parece a la de inmersión; está amarrada a las cañas y se la puede soltar cuando el pescador quiera para utilizarla como bolso.

En tiempos pasados raras veces se usaba esta red para la pesca individual del sábalo puesto que los peces saltaban fácilmente fuera de la red "abierta"; se la consideraba un implemento más apropiado para la pesca del siluro y otras especies que nadan en la profundidad. Cuando se pescaba zurubí era necesario que participara un ayudante. El pescador se metía al río con una cuerda alrededor de la cintura, sujetada en el otro extremo por un ayudante. El pescador se introducía en el río cada vez a mayor profundidad, al mismo tiempo movía la red en el fondo, buscando los siluros grandes. Cuando capturaba un espécimen grande, el pescador podía mantenerlo en la red gracias a la ayuda que recibía de su compañero desde la orilla.

3. ***Pesca individual con red pollera*** (*hootanaj*) ('E'): Esta red la fabrican los 'weenhayek a base de fibras de caraguatá y pedazos de plomo para hundidores, pero la idea fue tomada de los mestizos en los años cincuenta. Las técnicas de construcción y pesca son simples: una red en forma de vestido se lanza al agua; cae sobre uno o más peces, y con el peso de los hundidores (normalmente de cuatro o cinco kilos) quedan encerrados en la red. Finalmente se cierra la red en el fondo y se la tira hacia la orilla. Los 'weenhayek nunca han considerado esta red un mecanismo eficaz, y lógicamente tampoco la han usado con frecuencia. "Sirve más para los que no ven los peces", aseguró uno de mis informantes.

4. ***Pesca con anzuelo*** (*'noonikyàte'*) ***o gancho*** (*'nooqajwujw*) ('G'): Esta categoría se puede dividir en cuatro subgrupos diferentes: a) anzuelo con carnada de pescado; b) anzuelo con carnada de larvas; c) pesca con gancho trébol, y d) pesca con gancho grande de metal.

a) La forma original de la pesca con anzuelo se llevó a cabo probablemente con anzuelos de hueso o madera dura. A base de su visita al Gran Chaco en 1901, Rosen describe la pesca con anzuelo (1921:194), mientras Nordenskiöld sorprendentemente afirma lo contrario: "la pesca con anzuelo es desconocida, excepto donde los blancos la han introducido"[144] (1910:42).

Cuando los 'weenhayek tuvieron acceso al hierro, éste remplazó a los materiales antiguos. Aún en la actualidad raras veces se compran los

144 El original sueco dice: "*Krokfiske är okändt, utom där det införts af de hvite*" (Nordenskiöld 1910:42).

anzuelos; más bien los pescadores los fabrican de clavos o de pedazos de alambre, etc. (Rosen 1921:44). Para el anzuelo sin púas se utiliza pedazos de pescado sujetos con fibras de caraguatá. Las vísceras del sábalo (*siky'uus*) son las mejores carnadas para el bagre, la boga y el dentón.

Si se refuerza el sedal, hecho con fibras de caraguatá, también se puede pescar zurubí. La carne roja es buena para el dentón únicamente. El dorado necesita una carnada de bagre. Si el conocimiento del cebo es avanzado y detallado, la técnica de pesca es simple. Uno echa el anzuelo al agua desde la orilla del río, y se espera a que el pez lo muerda. Cuando esto ocurre, el pescador da un tirón fuerte al sedal y hala hacia la orilla.

b) Cuando se utilizan larvas como carnada, la técnica es un poco diferente. El mejor mes para este tipo de pesca es en abril; las larvas de abeja de las especies balita, carán y chiguana (ver Fig. 3) son excelentes para esta pesca. Primero se busca un brazo de río tranquilo, donde el lecho sea arenoso y poco profundo. Entonces se clavan en el lecho del río palos de bobo con una longitud aproximada de un metro, y se refuerza la empalizada con ramas del mismo árbol. Un poco más abajo se repite el mismo procedimiento. Así queda todo hasta la tarde, cuando se amarran al anzuelo pedazos de panales con larvas y se colocan en el lecho fluvial.

El pescador espera pacientemente a que los peces muerdan las carnadas, que por cierto no son muy frecuentes. La paciencia es compensada por el peso de los bagres. Los pescados sacados pueden pesar hasta dos kilos. Especies como el sapo y el pacú también se pueden capturar con este método.

c) El anzuelo de tres púas se utiliza sólo durante temporadas muy frías. Cuando se emplea este método, las tres púas del anzuelo no llevan carnada. Se baja el anzuelo a los agujeros que existen en el lecho del río, donde los peces descansan, esperando a que venga una corriente de agua más caliente. El pescador avanza en el agua, arrastrando el anzuelo a lo largo del lecho. Cuando siente la presencia de un pez, tira del sedal e intenta capturar peces como el sábalo.

d) El anzuelo de metal, general mente de fierro, está hecho de por ejemplo un pedazo de caña de refuerzo. Es curvado y tiene una púa afilada en la punta. Para el sedal se hace un lazo y el anzuelo se amarra con tiras de caucho a una caña larga. Cuando vienen las "borracheras de zurubí", los peces que aún están vivos son enganchados con el anzuelo. Si el pez intenta soltarse, el anzuelo se desprende. El pez nada hasta quedar rendido, y entonces se lo arrastra hasta la playa con el sedal.

5. ***Pesca con cebo vegetal*** (*'noqaalha'kya'*) ('H'): Los 'weenhayek también conocen un tipo de pesca de cebo, en la cual la "carnada" es una enredadera llamada *nikyakw* que atrae a los peces (cf. Nordenskiöld 1910:44).[145] Es una actividad nocturna que se realiza cuando el agua está muy clara, lo que dificulta otros tipos de pesca. Se hace una bola compacta con tallos entrelzadas de esta enredadera, que puede pesar hasta cinco kilos y medir un medro de diámetro. Cuando oscurece, se sumerge la bola en una parte tranquila del río, preferiblemente en un remanso; allí se la deja durante una hora. Mientras tanto los peces son atraídos por el olor y el sabor de las hojas, y empiezan a mordisquear el cebo. Primero aparece el salmón, luego el sapo, el pacú y otros. El pescador entra al agua y se aproxima cuidadosamente a la bola. Mueve su red a lo largo del lecho y la levanta con rapidez, sacando a la superficie el cebo y los peces que la muerden. Vadea apresurado hacia la orilla con una pesca que puede llegar a la veintena de peces.

6. ***Pesca con arpón*** (*'nooky'u'*) ('I'): Este método se emplea sólo para pescar zurubí y especímenes grande de dorado y pacú. El arpón se fabrica con un cuerno de vaca, que se afila y perfora para que se pueda engastar en la caña. Se fabrica una caña de madera y se coloca el arpón en un extremo. Se amarra al arpón un sedal largo. Ahora sólo se necesita paciencia y habilidad. El pescador tiene que esperar en la orilla hasta que vea los peces, por ejemplo un zurubí persiguiendo a un sábalo cerca de la margen. Si el agua está oscura se observan las aletas de los peces. Cuando se las localiza, se lanza el arpón y se suelta de la caña, permitiendo que el pez nade una corta distancia. Cuando casi se ha acabado el sedal, el pescador lo recoge y asegura la púa del arpón. Si el pez está seguro, se lo hala hacia la orilla (Métraux 1946:256).[146]

---

145 Nordenskiöld escribe que "En cambio [los indígenas del Chaco] suelen poner grandes ramojos de una trepadora de hojas finas, que los chorotis llaman 'nécac', que los peces comen, y donde los peces congregan." (El original sueco dice: "Däremot brukar man hänga ut stora ruskor af en finbladig slingerväxt, af choroti kallad 'nécac', hvilken fiskarna äta, och omkring hvilken de samla sig." (Nordenskiöld 1910:44–45). Métraux coincide en esta observación y añade que el método también se puede combinar con el uso de arco y flecha (1946:256), algo que no he podido observar entre los 'weenhayek.

146 Métraux escribe que: "The *Mataco* of the Bermejo River fish with a crude harpoon consisting of a 15–foot (4.5 m) pole of light wood to which a small foreshaft is attached at the distal end; the detachable head is the sharpened tip of a cow horn with a lateral flange and a hole for the string on the edge (fig. 36, *h*). The long recovery cord is not tied to the shaft, but is held by the fisherman." (1946:256).

7. ***Pesca con arco y flecha*** (*'noolutsej*) ('J'): cuando el agua está clara, los 'weenhayek pescan sábalo con arco y una especie de flecha-arpón (op. cit.). Nordenskiöld asegura que el arco y la flecha nunca fue utilizado por los indígenas que visitó durante sus investigaciones (1910:42); Rosen no comparte esta opinión, y afirma que al menos los chorotes sí usan el arco y la flecha en la pesca (1921:190). Métraux concuerda con Rosen, pero añade que la época en que usan estos implementos es "la temporada de inundaciones" (1946:256), lo cual contradice lo dicho por mis informantes y lo que expongo en el texto. Métraux afirma también que el arco y la flecha se utilizan junto con el cebo vegetal (ibíd.), lo cual es una variante muy probable — si es durante el día (cf. método 5 en el texto). Los arcos son parecidos a los que se usan en la caza, y las flechas son similares. En lugar de puntas de madera dura o metal, se utiliza un alambre grueso de acero, al que se amarra una púa con fibras de caraguatá. Finalmente se engasta un sedal largo a la cabeza de la flecha. El pescador espera en la corriente cerca de la orilla, donde al parecer los peces andan en busca de insectos. Los 'weenhayek llaman a esto "chupar barro" y también encuentran barro en los intestinos del pescado. Tal vez se trate del mismo comportamiento del que habla Métraux: "los peces vienen a las orillas para comer larvas y otros insectos que caen al agua cerca de las márgenes escarpadas"[147] (1946:253). La punta de la flecha se mantiene inmersa en el agua, y cuando los peces se acercan a una distancia de diez metros, se lanza la flecha. Si los peces saltan, se pierde la saeta, pero el pescador sostiene el sedal con firmeza y cuando el arpón está seguro y el pez se está agotado, se puede tirarlo hacia la orilla.

8. ***Pesca con lanza*** (*huulh*) ('K'): Como se dijo anteriormente, los peces permanecen en los huecos del lecho fluvial cuando el clima es frío. Además de la pesca con anzuelo de tres púas (ver método 4.c.), los 'weenhayek también usan la lanza (de 2,5 a 6 metros de longitud) para pescar en estas condiciones. La lanza está hecha de madera ligera o de bambú, y se decora la punta con alambre grueso, igual que en el caso anterior (Métraux 1946:256). Se usa este método desde la orilla o desde el agua; la técnica es simple: se recorre el lecho fluvial con la punta de la lanza, y cuando se siente la presencia de peces, se arroja la lanza. Esta técnica es aplicable sólo para peces muy grandes como el zurubí.

147 El texto original dice: "[when the rivers are high] and fish come to the banks to eat larvae and other insects which fall into the water near the crumbling banks." (Métraux 1946:253).

## 7.2.2. Pesca colectiva

Durante la temporada de pesca, el sábalo prolifera en el Pilcomayo. Los 'weenhayek siempre han considerado la pesca colectiva como una actividad superior a la pesca individual. En una pesca colectiva se puede obtener cinco veces más pescado durante esta época del año.

1. ***Pesca colectiva con red tijera*** (*'not'aajnhat*) (método 'B' en Cuadro 13 arriba): Un equipo de diez a quince hombres parten río arriba y siguen la corriente río abajo. Ancianos y niños con menos experiencia vadean siguiendo las márgenes. Los jóvenes vadean y nadan en el centro del río, buscando también huecos en el lecho. La red tijera se usa todo el tiempo; y el pescado se coloca en las llicas respectivas o se amarra en la cuerda que rodea la cintura. Conforme los bancos de sábalo y dorado avanzan río arriba, van agrupándose en números cada vez más grandes antes de acercarse a la cadena de pescadores. El grupo camina varios kilómetros y cada individuo puede pescar entre una veintena y una decena de peces de una sola vez. Este método se utiliza cuando el río está turbio y cuando está claro.

2. ***Pesca colectiva con red triangular*** (*'noowot*) ('D'): Probablemente este método sea un desarrollo del anterior. La organización es muy parecida, pero se utiliza además una cadena de redes triangulares ("redes de bloqueo") que se usan para bloquear el río en la parte donde va a terminar la operación. Estas redes se encargan a los ancianos formados en filas, mientras que las de inmersión están en manos de hombres jóvenes (Nordenskiöld 1910:42; Rydén 1936:158). Ambos equipos entran al río simultáneamente.

El grupo que está río arriba empieza la pesca, tal como en el caso anterior, haciendo en lo posible mucho ruido, chapoteando en el agua, puesto que su labor es hacer retroceder a los peces. El grupo que está río abajo, compuesto de hasta veinte hombres (cf. Fock 1982:9) forma una cadena que bloquea el río en un semicírculo donde el río tiene una profundidad uniforme. Las redes triangulares se bajan hasta el lecho, de lado y lado, reduciendo así las posibilidades de que los peces logren pasar (Nordenskiöld 1910:44; Métraux 1946:252–253).

Cuando el primer grupo (río arriba) se acerca, los pescados asustados se dejan llevar por la corriente y entran tranquilamente a las redes. Así se puede pescar de diez a quince peces de una sola vez, obteniendo en una hora todo el pescado necesario para el día (Fock 1982:9).

3. ***Pesca colectiva con 'red larga' o jábega*** (*noowotqotaj*) ('F'): Nuevamente este método es un desarrollo ulterior del anterior. Se lanza una jábega de cincuenta a ochenta metros de largo, cubriendo un gran semicírculo, desde un bote de remos con fondo plano. Se avanza con el bote, luego se cruza nuevamente el río, y para finalizar se desembarca un poco más arriba de donde partió originalmente. El equipo entrega la última parte de la jábega a un grupo de personas que está en la orilla.

Este último grupo coge ambos extremos de la red. Algunos hombres entran a la corriente por el vado para coger la red, evitando así que el sábalo salte y quede en libertad. Otros, niños y ancianos en especial, se reúnen para halar de ambos extremos de la jábega. La red semicircular con su forma un poco distorsionada por la corriente del río se aproxima a la orilla con los peces que al moverse desesperados hacen borbotones en el agua.

Una buena pesca puede llegar a los doscientos kilos de pescado. Las jábegas fueron introducidas en el norte del Pilcomayo en los años sesenta por misioneros suecos, siendo la idea rápidamente adoptada por los 'weenhayek. La pesca con jábega remplazó gradualmente a la pesca en cadena y a las redes triangulares, desplazándolas al último por completo. Al principio se utilizaba para las jábegas materiales tradicionales como el caraguatá, pero paulatinamente fueron remplazados por materiales sintéticos como el nylon (cf. Boerenkamp & Schuthof 1985:2), comunes en la actualidad. El plomo para los hundidores siempre se ha comprado afuera. El proceso de manufactura se parece al de otras redes, pero al es una actividad mucho mayor, participa todo el grupo residencial, que casi siempre es el propietario. Durante la temporada de pesca se unen al equipo parientes distantes y amigos bajo ciertas condiciones.

La pesca con barbasco, es decir, la pesca mediante el envenenamiento del agua, método común en buena parte de la Amazonía, es desconocido entre los 'weenhayek (Nordenskiöld 1910:44; Métraux 1946:256). Lo mismo vale decir para la pesca femenina con cestos, técnica difundida entre los nivaklé (Nordenskiöld 1910:45; Belaieff 1946:373).

Capítulo 8

# *Kyuumlhih* — Trabajando en cultivos y con animales

*Dicen que en el comienzo había gente que estaba pensando en tener algún cultivo, pero no sabía como cultivar las plantas. Resulta que habían conseguido algo, algunas semillas desconocidas, algunas que hasta entonces no habían podido conocer. - - - Y dicen que comenzaron a sembrar y a plantar las plantas que sirven para comer. También dicen que habían algunas semillas que no conocían todavía, pero los habían tenido, sin saberlo. Y entonces un día, uno dijo que:*

*–¡Nosotros vamos a ir a campear, buscando un lugar para poder sembrar ahí! Entonces un día, dicen que se fueron al campo y por allá encontraron un monte tupido. Entonces, ellos comenzaron a hacer fuego. Dicen que, en aquellos tiempos, la gente no tenía ninguna herramienta para desmontar o para arrancar el yuyo. Entonces fue necesario que todo el lugar donde iban a sembrar, ahí tenía que quemarse todo el monte. En aquella época, el único remedio fue el fuego que podía limpiar dónde uno tenía que sembrar. - - - y ellos procuraban sembrar. Ellos tenían un pedazo de palo, y con ese palo dicen que plantaban las semillas. Y plantaron y después lo dejaron unos días. - - - Otro día volvieron a ver donde estaba su semilla. De repente encontraron que toda clase de semilla que habían puesto, estaban saliendo. Ellos se pusieron contentos, quedaron contentos, a ver todo lo que habían hecho. - - - Y cuando llegó el día de la cosecha, entonces ya salían diferentes frutas. Salió anco, salió zapallo, salió choclo y salieron otras cosas más que habían sembrado. Y el primer fuego que ponían allá en el monte, entonces valía, porque por haber sido quemada la tierra salía poco yuyo. Entonces podían arrancarlo fácilmente. Pero cuando cultivaban la segunda vez, ya salió mucho yuyo. Entonces no alcanzaron arrancar todo porque era mucho. Entonces dejaron, y tenían que buscar otro lugar para comenzar a trabajar en un nuevo cerco. - - - Bueno, la gente ya conocían cuales eran las plantas*

*que servían para comer. Entonces han quedado contentos, aunque ellos no tenían herramientas, pero procuraba tener plantas para comer.* (M052).

En varios mitos de los ‘weenhayek, el héroe cultural *Taapyatsà’*, descrito como un pequeño pájaro, es él que introduce la agricultura entre los ‘weenhayek.[148] Primero salva las semillas del incendio mundial y luego los entrega a los ‘weenhayek. Finalmente enseña a este grupo étnico como preparar la chacra, sembrar y cosechar los productos de la horticultura.

En el relato detallado arriba, vemos como el conocimiento acumulado está integrado y transmitido de generación a generación por medio de la literatura oral. La narración describe, en forma muy detallada, como se prepara el lugar del cultivo, como se siembra — y como se puede hacerlo sin tener acceso a herramientas avanzadas.

## 8.1. *Kyuumlhih* — La horticultura

El conocimiento de la agricultura probablemente llegó al Gran Chaco desde los Andes mucho tiempo antes de la conquista española (Métraux 1946:211).[149] Sin embargo, los ‘weenhayek nunca han dependido por completo del cultivo de la tierra, nunca han apostado todo en un sólo juego, y han sobrevivido con facilidad un año de malas cosechas alternando sus actividades de recolección, pesca y trabajo asalariado. De modo que podemos decir que se trata de un pueblo de horticultores típicos más bien que agricultores. (Esta clasificación también está reforzada por un vista al surtido de herramientas usadas en el trabajo en los cultivos.)

También podemos constatar que la horticultura todavía no hallado un lugar patente en la cultura ‘weenhayek. En algunos asentamientos todavía no representa una contribución notable. En otras, como en la aldea de Timboy, horticultura parece ser el mayor medio de subsistencia. En la aldea de Quebrachal pued notar en los años 1980 que el área cultivada aumentaba considerablemente de año en año, lo cual significa que por lo menos los aldeanos de tal lugar están en camino a convertirse en agricultores.

---

148 Ver M410 (donde *Taapyatsà’* salva las semillas del incendio mundial) y M217 y M219 (donde enseña la horticultura a los ‘weenhayek). Estos mitos se encuentran en su totalidad en Vol. 9. Para comentarios sobre la figura mitológica, ver Vol. 7.

149 Ver Métraux: “That knowledge of agriculture probably came from the Andean region can be inferred from the fact that men rather than women till the soil and that they use the shovel rather than the digging stick. The patterns on Chaco textiles are clearly related to those of the Andes.” (1946:211).

Sin embargo, es obvio que los 'weenhayek no se dedican a la agricultura. No usan el arado, ni labran la tierra. La forma más tradicional de trabajar es típica para la horticultura: cortan los árboles, queman la maleza, abren la tierra con un palo excavador, y arrojan unos cuantos granos de maíz en el agujero; luego rodean el huerto con una barrera de ramas espinosas, y lo dejan así hasta el tiempo de la cosecha. Si vienen las lluvias, la cosecha puede significar una gran producción por hora de trabajo. Y si las cosechas se secan, el esfuerzo desperdiciado continúa siendo moderado.

La naturaleza de la horticultura 'weenhayek está moldeada obviamente por factores ecológicos e históricos. De acuerdo con Nordenskiöld, los pueblos del Chaco son "evidentemente tribus donde predomina la recolección de frutos silvestres y la pesca en tal forma que no pueden ser tribus que han practicado la agricultura por mucho tiempo" (1919:28). Además concluye que [antes de la llegada de los blancos]: "no tenían ganado. Trabajaban la tierra muy poco y vivían principalmente recolectando frutos silvestres, pescando y cazando" (op. cit. p. 267).[150]

Al hablar del primer siglo de contactos entre blancos e indígenas 'weenhayek, ya hemos visto que Lozano asegura que no existía ningún tipo de agricultura en esta parte del Chaco: "Toda es gente peſcadora, que no ſiembran coſa alguna para ſu ſuſtento" (Lozano 1733:53).[151] A finales del siglo XVIII, Mingo (1981 (1797):397–398), y un siglo después, Corrado (1884:538), hacen las mismas afirmaciones.

Si Lozano y sus sucesores están en lo correcto, los 'weenhayek y sus vecinos desarrollaron la horticultura que practican hoy en día durante el siglo diecinueve, porque a principios de siglo tenemos varios informes que nos hablan al respecto.[152] De manera que podemos concluir que los cambios ocurridos en esta actividad desde entonces han sido muy pequeños, pero que la horticultura parece haber aumentado en magnitud e importancia conforme han disminuido las posibilidades de recolección y caza tras la llegada de los españoles. En los años 1930 Métraux consideraba incluso que la horticultura de los wichí era superior a la de sus vecinos los toba (1939:3).

---

150 Las citas originales en inglés dicen: [los pueblos chaqueños son] "too evidently tribes which are predominantly gatherers of wild fruits and fishermen to have practised agriculture for a long period of time" (Nordenskiöld 1919:28); y [antes de la llegada de los blancos] "They kept no cattle. They tilled the ground to no great extent and lived chiefly by collecting wild fruits and by fishing and hunting" (op. cit.:267).

151 Ver también Lozano 1733:81, 84; y Métraux 1946:213.

152 Ver p.ej. Lindman (1889:70), sobre el Chaco Boreal; Rosen (1921:172, 196), y Nordenskiöld (1910:47–49; 1919:4, 28, 267).

### *8.1.1. Productos de la horticultura*

En Cuadro 14 se enumeran las plantas cultivadas más comunes entre los ‘weenhayek. Naturalmente existen más especies utilizados, pero según mi conocimiento, estas son las más frecuentes.

Es bastante difícil establecer el producto más importante de la horticultura ‘weenhayek, ya que varía de lugar en lugar. Sin embargo, hoy en día parece estar entre el maíz, la sandía y el zapallo. El maíz, en ‘weenhayek *‘ijpaat* y en latín (*Zea mays*) es uno de los vegetales más conocidos de todo el mundo. Según los arqueólogos se domesticó en Mesoamérica hace por lo menos 7.000 años. Es una planta nutritiva y resistente — y se pueden conservar los choclos (mazorcas) solamente secándolos en el sol. Se lo come cocido o tostado; en forma de choclo o como añapa. Raras veces se lo consume en forma de chicha. Una variante es el maíz overo o el maíz toba, *‘ijpaatles* (*Zea mays sp.*).

El zapallo, en ‘weenhayek *‘ijkyiinh* y en latín (*Cucurbita pepo*) es la *curcubita* (calabaza) más grande de la región. Es caracterizada por sus hojas grandes y lobuladas. Sus flores están entre amarillo y blanco. Su fruto es grande, con cáscara dura y resistente, y pesa varios kilos. Se lo come cocido, en pedazos, o horneado.

Una especie parecida es otra *curcubita*: el anco (zambo), en ‘weenhayek *‘uusenha’* y en latín (*Curcubita moschata*). Parece a la precedente, pero con cáscara más suave y menos peso. Esta especie se la puede conservar en almacenes subterráneas donde no entra el aire. Por eso puede ser de gran importancia en tiempos de escasez. Se la come cocida o horneada. Todas las *curcubitas* son endémicas de las Américas y probablemente han formado parte de la dieta ‘weenhayek por mucho tiempo.

Una fruta[153] muy apreciada entre los ‘weenhayek es la sandía, *‘inààthis*, (*Citrullus vulgaris*). La sandía es un pariente muy cercano al pepino e igual como esta fruta tiene un contenido muy alto de agua (*‘inààt*). El nombre en ‘weenhayek en realidad la describe como un “contenedor de agua”. Su origen es africano lo que indica que llegó al Chaco por medio del trueque después de la conquista. Se la come cruda, antes de madurar totalmente, con cuchara, y en ciertas épocas se consumen en grandes cantidades. Otra especie es la ‘sandía grande’, *‘inààthislhokwe’*, que es menos cultivada. En tiempos pasados se usaba también para aloja.

153 Según los botánicos la sandía es en realidad no una fruta, sino una baya grande. Aquí seguimos la convención popular.

Otra planta americana es la mandioca, en ‘weenhayek *pi’yookw* y en latín (*Manihot esculenta*). Es una planta muy resistente que los ‘weenhayek seguramente han obtenido desde el norte ya que los botánicos concluyen que se domesticó en la Amazonía. Bajo condiciones óptimas, la planta puede crecer hasta dos metros, pero en general en el Chaco árido no llega a metro y medio. Sus tubérculos se extienden en casi cualquier tipo de tierra y pueden pesar hasta varios kilos. En el Chaco se usa en general la variante ‘dulce’ que no tiene veneno y por eso la preparación es fácil. Se la hierbe en mucha agua y se la come cocida.

Otra planta obtenida del norte es el camote o la batata; *sààpeta’* (*Ipomoea batatas*). Esta planta produce tubérculos parecidos a la papa con un toque de dulce. Cada tubérculo puede, en condiciones óptimas, pesar hasta más de un kilo. Se la come cocido o horneado debajo de las ascuas del fogón. Preparado en la última forma, constituye uno de los manjares más exquisitos de los ‘weenahyek.

Otra planta, muchas veces combinada con el maíz (ver abajo) es el poroto (el fréjol), en ‘weenhayek *woomsi’* (*Phaseolus sp.*). Esta fruta, muy rica en proteínas, se la come hervida. También puede ser secada y almacenada por bastante tiempo.

Entre los cultivos “complementarios”, eso es no cultivados con tanta frecuencia como los ya mencionados, encontramos el sorbo, o ‘caña de maíz’, en ‘weenhayek *‘ijpaatas*, y el melón, *‘nolheets’àjek* (*Cucumis melo*). El primero se mastica o chupa como se hace con la caña de azúcar, y el último fruto se loo come crudo con cuchara. Dos plantas se las usan solamente para sazonar la comida: el ají, en ‘weenhayek *pàànhành* (*Capsicum frotescens*), y la caña de azúcar, *piinu’*, (*Saccharum officinarum*), que se usa para endulzar comidas o bebidas.

Dos plantas se cultivan para otras razones que alimenticias. El poro o la calabaza propia, en ‘weenhayek *wootsotaj*, y en latín (*Lagerania siceranía*), es relacionado con el zapallo y las otras *curcubitas*, pero una variante que no se puede comer. Sin embargo ha sido una fuente muy importante para recipientes de diversas clases y parece haber sido cultivado por mucho tiempo. Posiblemente ha tenido una importancia especial por su uso como instrumento en las encantaciones religiosas de los pueblos matacos (ver Vol. 10).

Otra planta no comestible pero de significado religioso es el tabaco; en ‘weenhayek *yookwas* y en latín (*Nicotiana tabacum*). Esta variante del tabaco es un híbrido de dos especies de distribución geográfica, lo que ha causado a los investigadores especular que es el resultado de un cultivo de refinación

avanzada (Alvarsson 1995:117). El tabaco ha sido usado para fumar, más que todo en ceremonias religiosas.[154]

**Cuadro 14. Plantas cultivadas por los ‘weenhayek**

| */español/* | */’weenhayek/ /latín/* | */tipo de cultivo/* | */digerido como/* |
|---|---|---|---|
| CULTIVOS DE MAYOR FRECUENCIA | | | |
| 1. zapallo | *‘ijkyiinh* (*Cucurbita pepo*)[155] | A,B; | cocida, horneada |
| 2. maíz | *‘ijpaat* (*Zea mays*) | A,B; | cocido; tostado; en chicha |
| 3. sandía | *‘inààthis* (*Citrullus vulgaris*) | A,B; | 2 especies;crudo, en aloja |
| 4. anco | *‘uusenha’* (*Curcubita moschata*) | B; | 3 especies; cocida, horneada. |
| CULTIVOS DE MENOS FRECUENCIA | | | |
| 5. maíz toba | *‘ijpaatles* (*Zea mays sp.*) | A,B; | igual que 2 |
| 6. mandioca | *pi’yookw* (*Manihot esculenta*) | B; | cocida |
| 7. camote | *sààpeta’* (*Ipomoea batatas*) | B, | cocido, horneado en cenizas |
| 8. poroto | *woomsi’* (*Phaseolus sp.*) | A,B; | cocidos |
| CULTIVOS COMPLEMENTARIOS | | | |
| 9. sorbo[156] | *‘ijpaatas* (—) | B; | como pasaboca |
| 10. sandía grande | *‘inààthislhokwe’*, II (—) | A, B; | cruda |
| 11. melón | *‘nolheets’àjek* (*Cucumis melo*) | B; | crudo |
| 12. ají | *pàànhành* (*Capsicum frotescens*) | B; | para sazonar |
| 13. caña de azúcar | *piinu’* (*Saccharum officinarum*) | B; | como golosina y endulzador |
| NO CULTIVADO COMO ALIMENTO | | | |
| 14. calabaza | *wootsotaj* (*Lagerania siceranía*) | B; | de recipiente, etc. |
| 15. tabaco | *yookwas* (*Nicotiana tabacum*)[157] | B; | para fumar |

A = cultivo de horticultura isleña
B = cultivo de horticultura aldeana

154 Para información más extensa del uso de tabaco, ver Vol. 10.

155 Métraux (1946:251) y Arancibia (1973:105) nos da un nombre latino diferente: (*Cucurbita maxima*).

156 El “sorbo” también se conoce con el nombre de “caña de maíz”, una especie cercana al maíz, cuyo tallo se usa como caña de azúcar.

157 Para más información sobre el uso de tabaco entre los ‘weenhayek, ver Alvarsson 1995.

### *8.1.2. Formas de cultivo*

Las actividades de los 'weenhayek del Pilcomayo se pueden dividir resumidamente en "horticultura isleña"[158] y "horticultura aldeana", por las diferencias que cada una presenta en determinados aspectos. No obstante, la horticultura isleña también puede considerarse una rama de la horticultura aldeana debido a que ambas emplean las mismas técnicas sólo que de forma más limitada. La principal razón para establecer huertos en las islas fluviales reside en que algunos cultivos pueden plantarse allí un poco antes que en los huertos de las aldeas, lo cual permite un período de cosecha más extenso y equilibrado.

Si los 'weenhayek y sus vecinos practicaron la horticultura antes de la conquista, en verdad lo hicieron en base al mismo conjunto de cultivos simbióticos que se explotaba en muchas otras partes de América del Sur y Centroamérica: el maíz, el poroto, el zapallo, el anco y el ají. Estos cinco cultivos se complementan mutuamente y de forma casi perfecta en lo que se refiere a los valores nutritivos: los aminoácidos y otros elementos bioquímicos de los cultivos se complementan mutuamente (Keesing, 1976:101). El maíz toba o maíz overo, una variedad de maíz tierno, puede ser un complemento endémico de estos cinco productos.

Es muy probable que la calabaza, o el poro, también es otro producto de origen temprano (cf. Métraux 1946:250). Se cultiva no para el consumo, sino para hacer recipientes de múltiples formas: botijas, contenedores, recipientes, cucharas, instrumentos musicales, y juguetes. El tabaco probablemente tiene una historia similar (cf. Nordenskiöld 1912:85).

Rodríguez informa desde la Argentina que los wichi que él conoció en los años 1970 "podían cultivar maíz, yuca, sandía, higo indígena, algodón, cacahuate y zapallo" (1975:8), un conjunto algo diferente de cultivos en comparación con los 'weenhayek de Bolivia.

El camote y la yuca quizás vinieron del norte con los indígenas chanés de intermediarios (Nordenskiöld 1919:252) en la época de la conquista. La sandía fue una adopción temprana después de la llegada de los españoles (Métraux 1946:212), mientras que la caña de azúcar, el melón y el sorbo (caña de maíz) parecen adopciones tardías.

No es imposible que los 'weenhayek también conocieron el algodón local (Gossypium peruvianium), los cacahuates (Arachis hypogaea) y

158 En el término "horticultura isleña", incluyo huertos que se hallan en área inundadas en diferentes épocas del año, no importa que estén situadas en tierra firme, cf. Fock 1966/67:89 y Boerenkamp & Schuthof 1985:48.

el arroz del Chaco (Oriyza perennis) gracias al intercambio comercial o a las visitas (ver Métraux 1946:250–251 y Fock 1966/67:103). Hay ciertas indicaciones de tal situación.

Para los ‘weenhayek que viven en las orillas del Pilcomayo, la horticultura isleño-ribereña es un medio de extender el tiempo de cosecha. Como las islas se localizan cerca del agua, hay áreas húmedas apropiadas para el cultivo tan pronto como el peligro de la helada ha desaparecido. Ya en el mes de agosto se planta zapallo, maíz, frijoles y sandía.

De acuerdo con las creencias populares de estos indígenas, sólo llueve una vez en agosto y una vez en septiembre. Estas precipitaciones son suficientes para hacer que el húmedo suelo isleño produzca. Si el invierno empieza normalmente en octubre, las mazorcas de maíz toba pueden madurar ese mismo mes; en noviembre se puede cosechar los primeros zapallos y las mazorcas de maíz tierno. Poco después se hace lo mismo con las sandías y el poroto.

En diciembre el río aumenta su caudal con rapidez y amenaza los huertos isleños. Cada vez se hace más peligroso ir a estos huertos por temor a un repentino desborde del río. Si hay suerte, la cosecha puede continuar hasta enero; si no, es posible que se pierda la cosecha antes la maduración.

La horticultura original de los ‘weenhayek fue simplemente de roza y quema, con una exigua inversión de tiempo. Primero, se busca un terreno bajo donde la inundación haya durado más que en otras partes. Si se considera el suelo lo suficientemente fértil, se desmonta el área. Ora se quema toda la maleza de una sola vez, ora se roza primero el terreno y después se queman las ramas y los troncos que no se utilizan para el cercado. Cuando faltan herramientas es mejor quemar el terreno porque el fuego mata el yuyo (la mala hierba) e impide que crezca de nuevo en los próximos cinco años.

La importancia de las cercas parece haber aumentado con la llegada del ganado. Así, Nordenskiöld asegura que los chorote no tenían cercas o casi ninguna a principios de siglo (1910:46), mientras que Métraux considera que las cercas son el factor más importante en todo el proceso de cultivo: “la construcción de un perímetro de setos espinoso alrededor del campo es la tarea más dura que debe realizar el horticultor ‘weenhayek. Se reúne estos setos con gran esfuerzo, pero no duran por mucho tiempo, debiendo ser remplazados en su totalidad cada dos años. Cuando no se puede conseguir árboles o arbustos espinosos a una distancia conveniente, los indígenas prefieren abandonar el antiguo terreno y despejar uno nuevo en otro lugar”

(1946:251).[159]

Después de construir la cerca se plantan los cultivos y se abandona el lugar hasta que venga el tiempo de cosecha. Como los cultivos a menudo estaban lejos del río y de otros campamentos (Nordenskiöld 1910:46), toda la tribu se trasladaba a otro sitio y no volvía hasta fuera la época apropiada.

Con asentamientos más permanentes, que han sido la norma después de la Guerra del Chaco, se ha ido haciendo cada vez más difícil encontrar nuevos sitios para abrir huertos. Los mestizos han ocupado los mejores lugares y la movilidad ha sido cercenada. Así se ha creado una "horticultura aldeana" donde los campos se localizan cerca, o incluso dentro, de la aldea.

Una de las consecuencias ha sido que la simple horticultura de roza y quema se ha transformado gradualmente en una especie de agricultura perenne de azadón. Según este tipo de agricultura la maleza se roza y se quema el primer año. Después se escarda el terreno y se rompe ligeramente el suelo con una pala. La siembra se realiza con la ayuda de un palo pero se escarda dos veces durante el crecimiento. También se levantan vallas más permanentes alrededor de estos huertos (cf. Fock 1966/67:92–93).

El tamaño de un sembrado tradicional puede variar de unos pocos metros cuadrados, si se localiza a poca distancia de la casa hasta cuatro hectáreas (Métraux 1946:251) si se encuentra relativamente lejos de la aldea. El tamaño promedio de los sembrados de Algarrobal en 1984 fue de 656 metros cuadrados y en Villa Montes aun menos. Ciertas aldeas se salen de este patrón, como por ejemplo Quebrachal, donde los huertos eran más numerosos y grandes que en Algarrobal. Jespersson informa que una aldea de los pilagás, con sólo 68 habitantes en la década de los cuarenta, cultivaba más de 120 hectáreas (1942:193); asimismo, Rodríguez informa para el área de Bermejo en la Argentina, que el sembrado más grande en la década de los setenta tenía una extensión de 55 hectáreas y el más pequeño 6 hectáreas (1975:8).

La diferencia de tamaño está compensada en parte por el hecho de que un huerto pequeño recibe cuidados más prolijos mientras que uno de

159 El texto original dice: "The building of a thorn hedge around his field is the heaviest task which befalls the Mataco farmer. These fences, heaped up with great effort, do not last long and must be replenished twice a year. When thorn trees or brush can no longer be obtained within convenient distance, the Indians prefer to abandon the old clearing and to open a new one in some other site" (Métraux 1946:251). Sin embargo, mis informantes me informaron que el campo fue abandonado porque se cubrió de mala yerba, no por la falta de material para construir las cercas. Cinco años después de la roza y la quema al parecer el yuyo regresó con tal fuerza que se hizo muy difícil continuar el cultivo, básicamente porque herramientas como las escardas son escasas.

mayor extensión a menudo suele quedar abandonado como ocurre en los cultivos de roza y quema. Además, las bandadas de loros y otros animales que devastan grandes partes de los sembrados en los huertos del bosque raras veces se atreven a ingresar a la aldea.

Sin embargo, hay muchas otras amenazas para los sembrados, siendo la sequía la más grave de todas. El ganado y los cerdos pueden irrumpir por la noche y destruir todo un año de esfuerzo. El granizo, el tizón, la inundación, etc., también pueden poner en peligro la cosecha (cf. Métraux 1946:251). No obstante en nuestros días ni los animales salvajes, (no incluyendo los loros chocleros), ni las langostas casi nunca afectan la producción hortícola.

En circunstancias normales, la siembra se inicia después de la primera o la segunda lluvia de septiembre, o si el invierno llega tarde, en octubre o noviembre. Si uno quiere sembrar maíz y poroto, se hace un hueco en la tierra con el palo excavador y se arrojan tres granos de maíz y otros tres de poroto. Se tapa el hueco y se abre otro a un metro de distancia. De acuerdo con la creencia popular de los 'weenhayek, estos dos cultivos están en cooperación mutua, hecho corroborado por los biólogos.[160] El sorbo (la 'caña de maíz') se siembra de la misma forma, pero cada hueco recibe de diez a quince semillas.

Si se desea sembrar otros cultivos, se trabaja más la tierra con palas o palos excavadores. El zapallo, el zambo (anco), la sandía y el melón se siembran todos de la misma forma: se ponen cinco semillas en un hueco, a diez centímetros bajo la superficie. Como estos cultivos se extienden considerablemente, necesitan dos metros de separación entre cada grupo. La calabaza también se siembra con el mismo método: apenas tres semillas en cada hueco, y generalmente cerca de un árbol al que se puede subir.

El ají necesita más cuidado. Cuando la planta alcanza los quince centímetros de altura, se la trasplanta al suelo cultivado. La distancia entre las plantas normalmente es de un metro. El tabaco se siembra en agujeros poco profundos abiertos con los dedos en la superficie ablandada.

Las plantas de yuca también se siembran con un metro de separación. Se corta el tallo en pedazos de diez a quince centímetros y se introducen individualmente en la tierra. Si el terreno es arenoso, se puede sembrar el camote igual que la yuca, usando el tallo o poniendo pequeños tubérculos en la tierra. La caña de azúcar también se corta en pedazos de treinta

160 Los fuertes brotes del maíz parece que abren el camino para los brotes de poroto; el tallo del maíz funciona como una especie de enrejado para que la planta de poroto trepe; a cambio, esta última emite valiosas cantidades de nitrógeno que son absorbidas por el maíz.

centímetros de longitud y se colocan individualmente en un surco abierto en la tierra, cuatro pedazos de frente y cada grupo con un metro de separación.

Durante el período de crecimiento la lluvia es indispensable. Si no llueve, el trabajo tiene que empezar nuevamente. Si la precipitación es la correcta, se escarda el huerto dos veces para ayudar a los cultivos en su lucha contra el yuyo. Métraux asegura que en ocasiones se colocan espantapájaros en los campos para ahuyentar aves y otros animales nocivos (1946:252).

Después de tres meses, generalmente a finales de enero, se pueden cosechar los primeros cultivos (básicamente la sandía). Poco tiempo después los zapallos empiezan a madurar. En febrero, las primeras mazorcas de maíz y una parte de los frijoles están listos para la cosecha. En marzo la mayoría de los cultivos están disponibles y la producción dura hasta mayo.

El anco tarda mucho más tiempo en madurar que el zapallo. No madura hasta febrero y puede durar hasta principios de julio. En depósitos de tierra herméticamente cerrados se puede conservar por dos meses más. Se puede dejar el camote sin cosechar hasta el siguiente invierno, es decir, hasta septiembre; y la yuca se puede utilizar a lo largo de toda esa estación. En resumen, la horticultura, si tiene la diversificación suficiente, puede producir durante todo el año, alcanzando su punto máximo en febrero y marzo, y el más bajo los meses de julio a octubre.

## 8.2. *Kyuumlhih* — Ganadería menor

En tiempos prehistóricos los 'weenhayek probablemente no tuvieron otros animales domésticos a más de los perros (Rosen 1921; 196; cf. Métraux 1946:264). Los canes eran útiles entonces, como lo son hoy en día, de diferentes maneras: servían de mascotas, de guardias, de perros de caza o de recolectores de desperdicios y poseían importancia emocional, económica y sanitaria. La actitud hacia los perros quizás era la misma que en la actualidad: una mezcla curiosa entre amor y crueldad, compasión y disciplina. Se apreciaba la ayuda que brindaban en las actividades cinegéticas, pero cuando pedían comida después de obtenida la pieza, eran golpeados despiadadamente para que se fueran, porque según los 'weenhayek los perros "se alimentan solos". (Métraux 1946:264).[161]

Una característica común de la vida tradicional de este grupo etnolingüístico era, como sigue siendo hoy, la gran variedad de mascotas en las

161 Métraux dice lo siguiente: "The Mataco are proud of the dogs that 'feed themselves,' that is, those capable of catching rabbits on their own." (1946:264).

aldeas. A menudo eran crías de animales muertos en la caza, que habían sido criados por los indígenas, y a veces incluso amamantados por las mujeres. Eran loros, ñandúes, chungas, chachalacas, armadillos, monos, caimanes y hasta zorrinos. Tan pronto estos animales eran introducidos en la zona cultural (*wikyi'wet*), ya no se consideraban "silvestres" sino domésticos. Hacía de mascotas, compañeros de los niños y objetos de diversión (Nordenskiöld 1910:50). Durante períodos de escasez se puede matar a uno de ellos y comer su carne igual que la de cualquier animal doméstico, pero en todo caso se prefiere venderlos por dinero o disponer de ellos de alguna otra forma.

**Cuadro 15. Animales domésticos de los 'weenhayek (1980)**

| */Español/* | */'weenhayek/* | */Uso/* |
|---|---|---|
| DE MAYOR IMPORTANCIA: | | |
| 1. perro | *'asiinàj* | no se come; se ocupa en la caza y la vigilia. |
| 2. cabra | *qaalya'* | para venta; carne; piel |
| DE IMPORTANCIA MEDIANA: | | |
| 3. gallina | *hoo'oh* | para venta; carne |
| 4. cerdo | *kwuutsi'* | para venta; carne |
| POCO FRECUENTES: | | |
| 5. burro | *'aasno'* | animal de tiro |
| 6. pato | *jwooqyaj* | para venta: carne |
| 7. vaca | *ky'uwaase'* | para venta; carne: cuero |
| 8. oveja | *tsoo'nataj* | lana; para venta; carne; piel |

Nota: Para un ejemplo de los datos reales, ver 11.1.

Los 'weenhayek probablemente adquirieron ovejas ya en los siglos diecisiete y dieciocho (Métraux 1946:265) y cabras un tiempo después (Fock 1966/67:90). Las aves de corral se difundieron casi por la misma época, pero el apogeo equino[162] del siglo dieciocho nunca llegó al pueblo 'weenhayek. En todas las aldeas había un par de caballos, monos y vacas a principios de siglo.

Nordenskiöld asegura que la ganadería tuvo importancia para los indígenas del norte del Pilcomayo al momento de sus visitas (1901 y

162 Nunca llegaron los pueblos matacos a aproximar una vida ecuestre comparable con por ejemplo los puelche en las Pampas hacia el sur. Según Cooper el caballo no era solamente el medio de transporte más común entre los puelche, sino: "In the middle of the 18th century, the staple food of the Puelche was horse meat." (1946:162).

1908/1909). En una aldea de nivaklé con 400 habitantes, este autor encontró 200 vacas, 200 caballos, mulas y burros, más de 500 ovejas y cabras, gatos, aves de corral, y numerosos perros (1910:50).

Desde entonces el área ha sido tomada ("colonizada") por los criollos, y en repetidos y prolongados conflictos entre indígenas y criollos los 'weenhayek han perdido casi todo su ganado. Hoy en día sólo el ganado menor — cabras, cerdos y un pequeño número de ovejas — está a su cuidado. En algunas casas también se crían aves de corral como gallinas y patos.

A menudo se venden cabras, cerdos y gallinas para afrontar los meses de carestía, pero en ciertas circunstancias, por ejemplo con ocasión de grandes fiestas, también se matan para alimentar a los comensales. La leche de cabra no se consume, tampoco los huevos de gallina; siempre se los deja incubar (cf. Métraux 1946:265). Las pocas ovejas que quedan ni siquiera producen suficiente lana para manufacturar tejidos. Las mujeres que desean tejer casi siempre deben comprar lana a los criollos.

Mientras la horticultura ha crecido mucho en importancia durante el presente siglo, la ganadería ha llevado una tendencia contraria muy marcada. El único animal doméstico de origen europeo que posee cierta importancia económica y que forma parte del estilo de vida de los 'weenhayek actuales es la cabra, animal resistente e independiente. Al igual que el perro, la cabra es un animal autosuficiente con diversas funciones: come residuos; se vende por dinero en efectivo; y ofrece carne y piel.

Capítulo 9

# *Kyuumlhih* — Trabajando por los otros

Por siglos los ‘weenhayek han complementado sus actividades tradicionales, eso es la recolección, la pesca y la caza, con intercambio con pueblos adyacentes. Estas relaciones han consistido en trueque, comercio, y migraciones laborales. Algunos productos han sido apartados para poder cambiar con "los otros" y otros han sido fabricados con la misma meta.

## 9.1. *Kyuumlhih* — La artesanía

> *Llegó el viejo Ky'utsetaj: ¡A mí también me corresponde el monte, por eso yo tengo todo! Y ellos [los 'weenhayek] también tienen derecho de rebuscar en el monte, porque la pobreza siempre la tenemos nosotros. Entonces no lo vamos a mezquinar para ellos. ¡Cuando campean también sabemos que es por la necesidad! Caraguatá también ayuda nuestras vidas, porque supongamos, si tú haces tu red [de caraguatá], tú vas a pescar, entonces con eso vas a vivir porque con esa red sacas el pescado. También alguna mujer se ponga a hacer una llica sikyet, entonces también tiene con que traer la fruta de campo. Si madura el mistol, si es chañar, si es algarroba, [todo eso] puede echar en la llica para traer a la casa. Así que muchas cosas [pueden] traer. También si tú vas a pescar, entonces tú puedes traer una llica qatatsaj para traer estos pescados — por causa de la caraguatá. Y entonces la caraguatá ayuda en mucho.* (M208.)

Com demuestra el mito citado, el propósito principal de la manufactura ‘weenhayek es proporcionar al grupo las herramientas y artefactos necesarios para la supervivencia. Una gran cantidad de productos se han manufacturado por otras razones aparte de simples motivos prácticos. La gente adorna las herramientas y accesorios tanto como sus propias personas, con intrincados modelos geométricos, lentejuelas de concha, plumas, etc.

Antes de la conquista europea los ‘weenhayek manufacturaban más artefactos de los que necesitaban con la intención de intercambiarlos por bienes muy apreciados que venían “de lejos”, es decir, de otros grupos etno-lingüísticos vecinos o lejanos. Entre estos bienes se encuentran flechas (Rosen 1921:181–183), productos de piel y plumas (Métraux 1946; 210). A principios del siglo XX, e incluso antes de la conquista, los ‘weenhayek producían collares de lentejuelas de concha de caracol, grandes recipientes hechos de calabaza, bolsos, etc, para el comercio con mercaderes cercanos (Nordenskiöld 1910:127–130).[163]

Actualmente muchos de los artículos necesarios se compran de los criollos o se consiguen mediante un intercambio comercial con ellos. Sucesivamente el cambio cultural y el acceso a sustitutos superiores han ocasionado el desequilibrio de varios procesos de artesanía. De manera simultánea otras ramas se han desarrollado, introduciéndose nuevos productos conforme aumentan las posibilidades comerciales. Ahora algunas materias primas como la lana también provienen de la “zona cultural” (*wikyiikyowej*). Sin embargo, la antigua división sexual del trabajo (4.3.) se ha mantenido casi intacta.

La manufactura siempre ha sido dividida en una masculina y otra femenina, dependiendo de la materia prima utilizada. La cerámica, el caraguatá, la lana, el algodón o las hojas de palma son materiales femeninos. La calabaza, la madera, la corteza, las plumas, el hueso, la piel, el cuero, y últimamente los metales, siempre se han considerado materiales masculinos (cf. Nordenskiöld 1910:87). Estas concepciones prevalecen aún.

Por lo tanto, en la presentación de la artesanía ‘weenhayek en Cuadro 16 y el Vol. 3 es lógico empezar con los diferentes tipos de materia prima, y tratar cada uno de ellos con cierto detalle antes de volver a las implicaciones económicas de la manufactura actual.

El barro (*‘iyhàt*) es uno de los materiales más antiguos y se ha utilizado durante siglos, básicamente para fabricar recipientes de diferentes formas y tamaños. La caraguatá (*kwutsaaj*) ha sido, y sigue siendo, la materia prima más importante, con la que se han hecho durante siglos, cuerdas, bolsos, redes, telas y otros artículos. La calabaza (*wootsotaj*) es otro material antiguo que se ha utilizado para fabricar diferentes tipos de recipientes ligeros, cucharas y sonajas. Asimismo, la madera (*ha’là’*) es un material

163 Para una comparación e información adicional sobre las técnicas y productos de artesanía tradicional, ver Nordenskiöld 1910:86, 107–116; Rosen 1921:204–212 (o las páginas correspondientes en la edición inglesa de 1924); y Métraux 1946:285–293.

multifuncional que se emplea con diferentes propósitos, para viviendas, morteros y armas. El cuero (*'not'àj*) es otro material de uso extendido entre los 'weenhayek para la fabricación de vestimentas, sandalias, sogas, mantas, etc. Varias herramientas menores y otros utensilios se manufacturaban en el pasado con materiales duros (hueso, diente, conchas de animales terrestres y acuáticos; para una presentación más exhaustiva, ver Vol. 3).

Como ya dijimos, antes de la conquista los 'weenhayek intercambiaban con los pueblos vecinos, en especial con los andinos, algunas de sus manufacturas por diferentes artículos. Entre las artesanías producidas especialmente para ser intercambiadas estaban las flechas, los artículos de piel y de plumas, los collares de lentejuelas de concha de caracol, los recipientes grandes a base de calabazas y bolsos para la caza y la recolección.

Después de la conquista, el comercio con los Andes se enfrentó con algunas dificultades ya desde los primeros momentos (ver 10.4.) y el comercio de artesanía con mucha probabilidad decreció. A principios del siglo XX se restringía al Chaco y a los pueblos que compartían una cultura similar. Esto significaba que sólo se podía comerciar artesanías especializadas y "objetos de valor" (objetos hechos con la concha del caracol, hermosas capas y bolsos) (cf. Rosen 1921:197–198). Una excepción a esta regla fue el comercio entre los pueblo mataco-guaicurúes y los guaraníes, en especial entre los 'weenhayek y los ava-guaraníes (cf. Nordenskiöld 1910:225–226).

En el transcurso del siglo XX el mercado de artesanías se encontró con varios cambios. A continuación trataré de resumir los acontecimientos más importantes.

a) Los productos de piel y de cuero fueron separados por completo de la selección. (Pieles y cueros no curtidos todavía se venden, pero como no reciben tratamiento no se incluyen aquí). Parece que los utensilios de algodón (*weesataj*), hueso (*nuu'*) diente (*'nootsote'*) y concha (*lannek*) nunca fueron comercializados.

**Cuadro 16. Artesanías producidas por los 'weenhayek en los años ochenta**

| *MATERIAL:* | *PRODUCTOS:*[164] | *OBSERVACIONES:* |
|---|---|---|
| A: cerámica (*'iyhàt*): | | |
| | 1. cántaro de agua | para recoger agua |
| | 2. olla de agua | para mantener fría el agua |
| | 3. cacerola | para cocinar |
| | 4. figurines | AA; BB; juguetes |

164 Sólo se enumeran los productos más comunes; otros se producen en números limitados. Para otros productos ver Vol. 3.

B: caraguatá (*kwutsaaj*):

| | |
|---|---|
| 5. redes | para llevar para tareas femeninas |
| 6. bolsos de pesca | para tareas masculinas |
| 7. bolsos de caza | AA; masculinos para campear |
| 8. redes | para pescar y guardar |

C: lana (*tsoo'nataj'woleyh*) y algodón (*weesataj*):

| | |
|---|---|
| 9. llica para tabaco | llica masculina |
| 10. mantel | AA; |

D: hojas de palma (*jwitsuukw'wole'*):

| | |
|---|---|
| 11. cesto | AA; sólo para vender |
| 12. cesto de lavado | AA; -“- |
| 13. salvamantel | para plato hondo AA; -“- |
| 14. bolso de compras | AA; -“- |

E: calabaza (*wootsotaj*):

| | |
|---|---|
| 15. cuchara | |
| 16. recipientes varios | |

F: madera (*ha'là'*):

| | |
|---|---|
| 17. palo excavador | a menudo de fabricación *in situ* |
| 18. arcos y flechas | BB |
| 19. cuchara | |
| 20. cucharón | |
| 21. peine de tejedor | |
| 22. rueca | |
| 23. tallado en madera | BB |
| 24. sillón | AA; como de mimbre |
| 25. alacena | AA; como de mimbre |
| 26. cajón | AA; como de mimbre |

G: corteza (*ha'là't'àj*):

| | |
|---|---|
| 27. cuerda de corteza | AA |

H: piel y cuero (*not'àj*):

| | |
|---|---|
| 28. cojín de asiento | |

I: hueso (*nuu'*), diente (*nootsote'*), concha de caracol (*lannek*):

| | |
|---|---|
| 29. mandíbula piraña | herramienta para cortar y tallar |
| 30. lentejuelas | BB, ornamentos |

J: metal (*kyiinaj*):

| | |
|---|---|
| 31. juguetes | |
| 32. alfiler para hacer cestos | |

AA: producto comercial, vendido por dinero
BB: hecho especialmente como recuerdo



*Foto 8. Mujer 'weenhayek de Villa Montes haciendo un cesto para venderlo a comerciantes mestizos.*

b) Las artesanías hechas con cerámica, calabaza y madera siempre han sido de importancia comercial secundaria ya que las etnias vecinas producen estos artículos con la misma o mejor calidad. Esta tendencia se ha mantenido a lo largo de este período. Sólo durante las dos últimas décadas, cuando los artefactos y utensilios tradicionales han pasado a ser simples *recuerdos*, algunos productos se han empezado a comerciar. Arcos y flechas, sonajas de calabaza y ollas decoradas se han vendido aunque en números muy limitados. Los 'weenhayek del norte de la Argentina han producido a una escala más industrial figurines de madera y cerámica. Según la información de la que dispongo, parece como si esta producción artesanal se concentrara en unos cuantos individuos, razón por la cual tiene una importancia secundaria para la economía 'weenhayek en su totalidad.

c) La producción de artículos hechos con concha de caracol, importante a principios de siglo, decreció conforme llegaron al Chaco la vestimenta y los adornos occidentales. El golpe definitivo para esta industria evidentemente lo lanzó el masivo imperialismo cultural ocurrido durante la Guerra del Chaco. En los años 1980 un pequeño número de productos fabricados a base de lentejuelas de concha se vendían como recuerdos, pero en proporciones muy limitadas. Y como los fabricantes eran personas que estaban entre los

sesenta o setenta años de edad, o más, es muy probable que esta producción ya ha desvanecido totalmente.

d) La producción de artículos de lana tuvo su auge en el período que siguió a la conquista y antes de que se comercializaran mantas y prendas de vestir occidentales. Con el correr de los años el arte textil de los indígenas del Chaco empezó a ser apreciado por los mestizos. Belaieff cuenta que se llevaban a Asunción mantas y cinturones hechos por indígenas (1946:376–377); lo mismo ocurrió en Buenos Aires y en otras ciudades argentinas. Al menos para los 'weenhayek, la magnitud del comercio de sus productos parece que fue muy limitada, y en Bolivia sólo un reducido grupo de mujeres 'weenhayek manufacturaban alfombras tejidas y manteles.

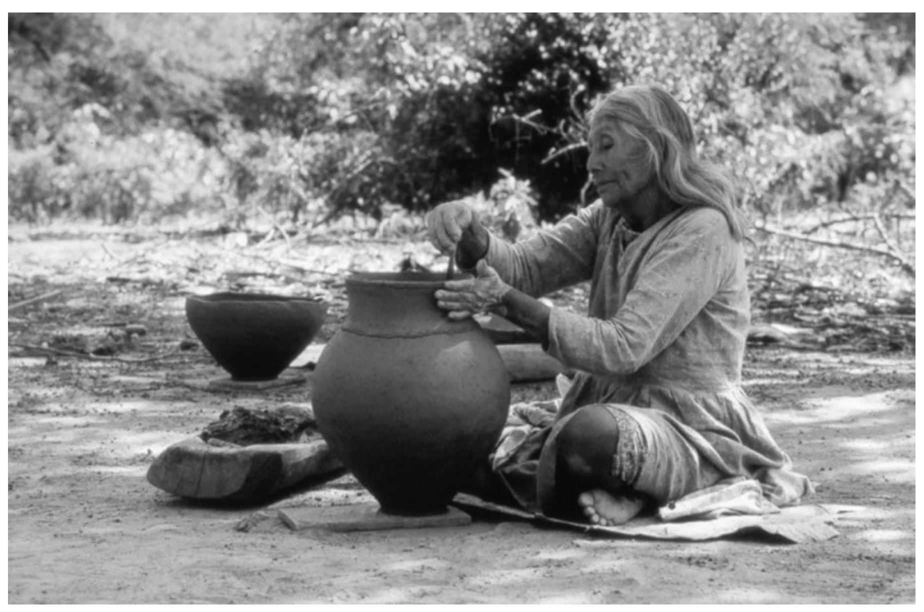


*Foto 9. Mujer de Bella Esperanza construyendo un vaso de barro.*

e) Las artesanías hechas a base de corteza, en especial cuerdas de toda extensión y grosor tuvieron mucha demanda entre los ganaderos mestizos de los años 1950. A diferencia de las correas de cuero, éstas no eran un objeto de atracción para los perros, y una vez amarradas alrededor de la carga, no se estiraban ni cedían. La información que tengo sobre el tamaño de la manufactura es escasa, pero puede que haya tenido cierta importancia para la economía monetaria de los 'weenhayek. Cuando se introdujeron nuevas materias primas en el mercado en la década de los 1960, su importancia declinó y actualmente es de naturaleza secundaria.



*Foto 10. Una niña 'weenhayek contribuye a la economía doméstica haciendo un pequeño cesto.*

f) Tres productos crecieron paulatinamente en importancia durante las últimas décadas del siglo XX: las llicas de caraguatá, las canastas (los cestos) de hojas de palma, y los muebles de mimbre. Los dos primeros pertenecen a la esfera femenina y el último a la masculina. Así podemos constatar que la comercialización ha influido en ambos sectores.

Las artesanías de caraguatá son las únicas que se han mantenido a lo largo de los siglos. Como se dijo anteriormente, a principios del siglo XX los 'weenhayek intercambiaban con los ava-guaraníes bolsos de caza y recolección, siendo probablemente de los artículos comerciales más importantes mucho tiempo antes. Las razones son muchas, pero las más importantes son con toda seguridad los avanzados niveles técnicos y artísticos del producto, así como su gran utilidad. Adicionalmente parece que éste es un producto propio de los indígenas del Chaco, díficil de imitar ya que requiere una técnica muy especializada, manejada solamente por las mujeres de los diversos grupos étnicos del Gran Chaco.

En las aldeas más lejanas la artesanía de caraguatá sigue siendo importante en la actividad diaria. La *sikyet* femenina (red para llevar objetos) se la utiliza comunmente para transportar los frutos recogidos. Las dos bolsas masculinas, la *hiilu'* (bolsa de caza) y la *qatààtsaj* (bolsa de pesca) se utilizan para la caza y la pesca respectivamente.

Los dos primeros al parecer son los que se comerciaron con pueblos vecinos durante varios siglos. Sin embargo, la *sikyet* está asociada con actividades de recolección y por ello es de menor utilidad en una sociedad

no recolectora. El producto más universal y aquel que representa ideales de belleza más transculturales por sus distinguidos diseños geométricos, es la *hiilu'*, la bolsa masculina utilizada para actividades de caza y recolección. La *hiilu'* también es la más fácil de transportar por ser el bolso más ligero de todos.

Ya dijimos que estos bolsos han sido objeto de comercio a lo largo de los siglos. En la década de los 1960 los misioneros de la MSLB descubrieron sus cualidades artísticas e intentaron por vez primera vender las llicas en ciudades bolivianas. Actualmente estas bolsas tienen un lugar de preferencia en los escaparates de las tiendas de artesanías a lo largo y ancho de todo el país; se venden principalmente como bolsas escolares por su resistencia y bajo precio. También se distribuyeron mediante otros canales aparte de la Misión Sueca, aunque ésta ayudó en la distribución hasta los años 1990. Desde aquel entonces los indígenas han encontrado otras vías de distribución.

Como las *hiilu'* son fáciles de llevar y representan un ingreso razonable en comparación con el trabajo invertido, han pasado a ser una fuente de subsistencia importante para las mujeres que viven en aldeas lejanas. Casi siempre un hombre de la aldea transporta las llicas en bicicleta hasta Villa Montes, donde se venden a comerciantes locales. En ocasiones algunos comerciantes también visitan las aldeas para comprar bolsas; otras veces se venden a ganaderos locales se intercambian con ellos por otros objetos. En los últimos dos casos los indígenas reciben precios exageradamente bajos, que a veces representan apenas el 15% del valor real al mayorista (Boerenkamp & Schuthof 1985:57).

Como ya se dijo, las artesanías hechas a base de hojas de palma no son muy antiguas entre los 'weenhayek. Sin embargo, las artesanías masculinas de la primera parte del siglo XX (tamices y sombreros) han desaparecido completamente. Por el contrario, las artesanías femeninas han aumentado en variedad y cantidad durante el mismo período.

Cuando hice mis estudios de trabajo invertido en diferentes productos artesanales en los años 1980, las canastas representaban un ingreso por hora de trabajo más que las llicas. Pero son productos más pesados y no se transportan fácilmente en bicicleta de un lugar a otro. También son menos resistentes a la humedad y a otros agentes ambientales. Son estas las razones del desarrollo a escala industrial de la cestería en las aldeas cercanas a los centros de comercio; y también las causas para que, simultáneamente, la cestería haya pasado casi desapercibida en aldeas más alejadas, en comparación con las artesanías de caraguatá.

La manufactura de artículos a base de hojas de palma es hoy en día la principal ocupación de las mujeres 'weenhayek de los asentamientos más urbanizados, y con más contacto directo con la población urbana: Villa Montes, San Antonio y Capirendita, en Bolivia. Una tendencia similar se ve entre los 'weenhayek de la Argentina. En estos lugares la cestería tiene una importancia económica cada vez mayor. Casi todas las mujeres le dedican una buena parte del tiempo todos los días. Se sabe que mujeres solteras han mantenido a sus familias únicamente con los réditos de este trabajo. Tanto la producción de bolsos como la cestería han influido en el desarrollo de la economía femenina entre los 'weenhayek. La comercialización ha hecho posible que la mujer adquiera una posición firme y continua en una sociedad cada vez más expuesta a los estándares criollos. Esto ha significado que las mujeres tengan una propiedad privada continua y una economía individual, cosa rarísima entre los criollos o los mestizos.

La única artesanía masculina que se ha comercializado en cierta medida es la "mueblería de mimbre", con productos tales como sillones, mesas, cucharones y cajones. Ya dijimos anteriormente que año tras año esta producción ha crecido en importancia desde que se inició la producción en los años 1970. En la década siguiente este sector manufacturero experimentó un auge que aún no ha menguado.

En los años 1980 casi todos los hombres de Villa Montes, y muchos de San Antonio y Capirendita, dedicaron gran parte de su tiempo, durante las temporadas de pesca muerta, a esta actividad. Incluso se puede decir que constituyó la principal actividad de subsistencia durante el verano para los hombres 'weenhayek de Villa Montes. En 1984 un hombre del lugar hasta dejó de pescar para fabricar mueblería de mimbre — algo sin precedentes, y casi inconcebible, entre sus vecinos.

Esto ha sido posible gracias a la creciente demanda local. El poder de compra en general ha disminuido, y la gente no puede acceder a mueblería ordinaria o importada debido a su alto costo. Los miembros de la Misión Sueca (MSLB) canalizaron estos productos desde el principio, pero la comercialización está ahora totalmente a cargo de los 'weenhayek. En la actualidad los carpinteros 'weenhayek tienen reservado el productos incluso antes de iniciar el trabajo.

Durante los años 1980 los hombres 'weenhayek ganaron mucho más dinero de la manufactura artesanal que de la pesca, y probablemente tres veces de lo que habría ganado como trabajadores no especializados. En tal período la artesanía fue una fuente importantísima de ingreso para los hombres y las mujeres 'weenhayek.

## 9.2. *Kyuumlhih* — Migraciones laborales y empleo

Cuando las actividades tradicionales de subsistencia por alguna razón se han considerado inadecuadas para la manutención del grupo familiar, los ‘weenhayek, durante siglos, han recurrido a una especie de trabajo temporal. Antes de la conquista este tipo de trabajo sólo era posible mediante una especie de “migración laboral”, puesto que todos los pueblos vecinos tenían la misma economía de subsistencia que los ‘weenhayek.

La información concerniente a las migraciones laborales entre los ‘weenhayek es escasa o inexistente. Sin embargo, sobre la base de condiciones posteriores podemos asumir que los contactos íntimos con los pueblos andinos incluían cierto tipo de migraciones laborales. De esta manera es probable que los ‘weenhayek migraran a los Andes en grupos pequeños, que se quedaran por algunas semanas y trabajaran para los quechuas en actividades agrícolas. Esto también explicaría el dominante influjo andino sobre la horticultura ‘weenhayek (Métraux 1946:211), algo que no se explica tan fácilmente si suponemos que la única conexión entre ambos pueblos era el comercio. Como en los casos siguientes, se pagaba el trabajo en especies, básicamente en maíz, pero también en herramientas, principalmente de metal.

Cuando la conquista española obstaculizó las relaciones de los ‘weenhayek con la sociedad andina, se desarrollaron en su lugar otras con los vecinos del norte, los chanés, y los ava-guaraníes, recién llegados a la región. Estas relaciones abarcaban contactos de tipo comercial y migraciones laborales. De hecho las actividades continuaron hasta entrado el siglo XX, cuando la migración a los molinos de caña las suplantó de todo.

Nordenskiöld dice que las migraciones laborales en realidad formaban parte del modelo de migración estacional de los ‘weenhayek y otros grupos indígenas de la región. Este autor describe como durante ciertas temporadas de escasez familias enteras se asentaban en los alrededores de aldeas habitadas por indígenas chanés y ava-guaraníes, donde trabajaban en actividades agrícolas o de otro tipo, y eran considerados algo así como sirvientes o siervos. Se les pagaba principalmente en maíz (1910:287, 1919:20). Métraux añade que estas relaciones de hecho podían durar por varios meses (1946:301).

Mientras estos acuerdos laborales con los chanés y los ava-guaraníes continuaban con normalidad, el trabajo en los molinos de caña en el Chaco argentino se hizo cada vez más popular entre los indígenas de la región. Así parece que sucedió durante las últimas décadas del siglo XIX (Rosen 1921:196) y se prolongó hasta los años 1960, cuando repentinamente

los molinos de caña empezaron a mecanizarse (Fock 1966/67:100). Las condiciones imperantes en estos ingenios azucareros han sido muy bien descritas por Nordenskiöld (1910), Fock (1966/67) y otros autores, de suerte que es el período mejor conocido de la historia de las migraciones laborales del pueblo 'weenhayek.

En la mayoría de los casos contratistas intermediarios que conocían la época del año en que los 'weenhayek pasaban hambrunas fueron quienes contrataron su mano de obra. Así se hizo pese a que el reclutamiento indígena estaba prohibido, al menos en Bolivia (Jespersson 1942:37). Estos intermediarios normalmente llegaban en los meses de febrero, abril y marzo, cuando los mejores frutos estaban fuera de temporada y los peces no volverían hasta dentro de dos o tres meses. Estos individuos convencían al portavoz de las aldeas de que enviara a su gente, pagándole por adelantado o prometiéndole favores adicionales en los trapiches (Fock 1966/67:99). En ocasiones se aprovechaban de la posición del "capitán" (ver 13.4.2.) de la aldea y le nombraban una especie de "intermediario" entre varias aldeas (op. cit.).

A veces solamente los hombres solteros salían de las aldeas con dirección a los ingenios azucareros, pero en numerosas ocasiones les acompañaba toda la familia. Durante la primera mitad de este período los viajes eran largos y tomaba varias semanas llegar a los ingenios. Una vez en su destino, los migrantes construían un pequeño asentamiento de carácter aldeano justo fuera del ingenio, y llevaban una vida relativamente tradicional. Allí permanecían de dos a tres meses y regresaban lo más pronto posible a su aldea de origen (Rosen 1921; 197).

Después de la Guerra del Chaco, el reclutamiento indígena parece que se tornó cada vez más difícil, y por esta razón se persuadió a los indígenas de que se quedaran más tiempo hasta completar los nueve meses. La cantidad de gente que salía de las aldeas también aumentó. De acuerdo con Fock, hasta un tercio de la población aldeana partía con dirección a los trapiches (1966/67:99). Como parte del contrato, los indígenas eran transportados a los ingenios por tren o en camiones.

Los días laborales en los ingenios azucareros eran largos y agotadores; para Esperanza y San Lorenzo Nordenskiöld informa que los hombres trabajaban diez horas al día, y las mujeres ocho. Sin embargo, ganaban menos de la mitad del jornal de los ava-guaraníes. Esto desembocó en una elevada ausencia laboral: en promedio los hombres 'weenhayek trabajaban cada mes sólo doce días y medio, y las mujeres once y medio (1910:7).

En un solo ingenio se necesitaban miles de indígenas para cosechar los cañaverales y procesar la caña de azúcar. Fock proporciona los datos respectivos para los ingenios azucareros de El Tabacal en 1958: 2.000 matacos, otros 2.000 indígenas del Chaco, 8.000 ava-guaraníes y 4.000 quechuas; un total aproximado de 16.000 indígenas (1966/67:100). Este encuentro con otras culturas indígenas probablemente redujo el impacto de la cultura occidental: un impacto que de otra manera habría sido mucho mayor en la cultura ‘weenhayek.

Durante la temporada laboral se pagaba a los ‘weenhayek con artículos de la misma tienda del ingenio. Una vez terminado el trabajo habían recibido el 40% en dinero efectivo y el resto en abarrotes. De esta forma una familia ‘weenhayek podía volver a casa con una escopeta, varias herramientas y grandes provisiones de arroz, fideo, mate, azúcar, harina y demás. Nuevamente en casa con su economía tradicional podían perder en corto tiempo la mayor parte de lo que habían conseguido con su extenuante trabajo.

La razón más importante para salir de la aldea y dirigirse a los ingenios era, no obstante, la posibilidad de adquirir bienes raros que de otra manera eran difíciles de conseguir, a saber, machetes, hachas y escopetas, objetos todos que facilitaban la vida diaria en casa. Los indígenas recibían una remuneración relativamente buena por su trabajo en comparación con los empleos locales disponibles; por otra parte, el sistema de ahorro intrínseco posibilitó la obtención de artículos que costaban grandes sumas de dinero. Como la única posibilidad de adquirir los artículos deseados era trabajar en los ingenios azucareros, los ‘weenhayek viajaban con toda buena voluntad a realizar el arduo trabajo que les esperaba, soportando la dolorosa y prolongada ausencia del grupo familiar (cf. Nordenskiöld 1910:6).

**Cuadro 17. Migraciones laborales antes y después de la conquista**

| *SIGLO:* | *LOS ANDES:* (agricultura) | *CHACO BOREAL:* (agricultura) | *LA ARGENTINA:* (ingenios azucareros) |
|---|---|---|---|
| XV | ¤ * | — | — |
| XVI | ¤ * | — | — |
| XVII | — | ¤* | — |
| XVIII | — | ¤ * | — |
| XIX | — | ¤ * | ¤* |
| XX | — | — | ¤ ** |
| XXI | — | — | — |

* (Estimación del autor en base a Nordenskiöld 1919:250.)
** (Estimación del autor en base a Fock 1966/1967. El trabajo en los ingenios azucareros terminó en la década de los 1960.)

Actualmente estas migraciones laborales han cesado por completo; como después de la Guerra del Chaco el trabajo asalariado local fue una realidad, dándose la racionalización de los ingenios azucareros en la década de los sesenta y la posterior transformación de la economía ‘weenhayek (p.ej. la comercialización de pescado y artesanías), las perspectivas y la necesidad de migraciones laborales han disminuido notablemente.

El trabajo asalariado local es posterior a las migraciones laborales mencionadas, y se distingue por la geografía y la duración, puesto que las migraciones implican grandes viajes a lugares distantes. A su vez el trabajo asalariado se diferencia del comercio porque los objetos intercambiados son trabajo por dinero o especies, y no bienes por bienes, o bienes por dinero.

Por definición esto excluye también la época anterior a la conquista, así como la mayor parte del período entre la conquista y la Guerra del Chaco. Aunque el trabajo asalariado empezó con los primeros colonos blancos a principios de siglo, la Guerra del Chaco implicó la incorporación de los ‘weenhayek a la economía nacional de mercado. De hecho se puede decir que este conflicto abrió el camino para el trabajo asalariado, ya que éste fue una actividad común durante la guerra: los ‘weenhayek participaban en ciertas tareas a cambio de ciertos bienes. Algunos de los empleos que tenían fueron como responsables del transporte fluvial de pasajeros y de carga, exploradores para el ejercito; guías de campañas militares, lavadoras, cuidadores de ganado, etc.

Después de la Guerra del Chaco, cuando los ‘weenhayek eran considerados “pacíficos”, los ganaderos contrataban un número como peones cada vez mayor (Kraft 1943:159; Fock 1966/67:95), sobre todo en calidad de jornaleros. Este empleo fue tan importante que uno de mis informantes aseguraba que los indígenas ‘weenhayek de Bolivia se habrían fragmentado y vinculado laboralmente a los ganaderos, tal como ocurre con los indígenas tapiete de Bolivia en la actualidad, si la Misión Sueca (MSLB) no hubiese brindado a los ‘weenhayek el sustento legal para una autonomía económica continua durante la segunda mitad del siglo XX.

Después de la Guerra del Chaco muchos indígenas trabajaban como leñadores (Belaieff 1946:376; Fock 1966/67:100); los ‘weenhayek no fueron una excepción. Otros se trasladaron a los centros urbanos y trabajaron como jornaleros o sirvientes. En Villa Montes, los ‘weenhayek se convirtieron en una institución de servicio durante la década de los 1940: las mujeres hacían de azacanes para los criollos mientras los hombres trabajaban de mensajeros y cargadores.

En la última parte del siglo XX, los hombres ‘weenhayek también fueron contratados como trabajadores para la construcción de carreteras y viviendas. Tienen la fama de ser los mejores cargadores y de cumplir satisfactoriamente otras tareas pesadas, aunque muy raras veces trabajan más de dos días, o en el mejor de los casos una semana. Un reducido número de indígenas ‘weenhayek han incursionado en el trabajo industrial, pero hasta el siglo XXI ninguno permaneció en su puesto por un largo período.

Tal como se puede ver en los Cuadros 7 y 8, sólo cinco personas de Villa Motes y un hombre de Algarrobal tenían empleos permanentes en los años 1980. En todos estos casos, su patrono fue la ya ausente Misión Sueca (MSLB), que sabía mostrar una tolerancia especial frente a las idiosincracias de los ‘weenhayek. Ellos entraron en otros tipos de empleo local sólo durante temporadas de carestía. Sin embargo, también en estos casos, la fuerza laboral la integraban principalmente individuos que no podían entrar an las actividades económicas tradicionales, por ejemplo alcohólicos o drogadictos. Esto demuestra que el empleo asalariado durante la segunda mitad del siglo XX bajó en importancia (cf. Cuadro 6) a favor de actividades tradicionales.

El el siglo XXI el rumbo ha cambiado de nuevo. Por medio de la educación sistemática proveída por la ya retirada Misión Sueca, varios ‘weenhayek ya tienen empleos asalariados de nivel.

Capítulo 10

# Distribución

De acuerdo a Karsten "hay una ley indígena no escrita que dice que ninguna familia, ni individuo alguno, pasarán necesidad mientras existan otros que tengan comida"[165] (1932:93). Según Nordenskiöld esto se debe a que los indígenas consideran "hermanos" a los habitantes de su misma aldea (1910:29). Hasta ahí, parece ser un ejemplo ideal de reciprocidad generalizada.[166] No obstante, sería una simplificación decir que esta regla es la única, o que es la más frecuente. En la práctica las regulaciones son más complicadas.

Por lo tanto, para poder estudiar con mayor detenimiento los diversos tipos y aspectos de la distribución entre los 'weenhayek, he decidido dividir la presentación en cuatro secciones: 10.1. Distribución; 10.2. Consumo; 10.3. Acumulación; y 10.4 Comercio.

## 10.1 Repartición interna

En comparación con las detalladas descripciones que encuentra el estudioso sobre diferentes aspectos de la producción entre los mataco-guaicurúes, poco es lo que encontramos escrito con respecto a las reglas de distribución y repartición. Excepto por algunas breves observaciones de algunos autores, Jules Henry (1951) es el único que ha ahondado en el tema en cierta medida. Este autor presenta una descripción interesante de la repartición de alimentos entre los pilagás durante las "hambrunas", es decir durante las temporadas muertas del año. Sus hallazgos concuerdan muy bien con el modelo general de mis propias observaciones sobre los períodos del año

165 El texto inglés original dice: "There is an unwritten native law which states that no single family or individual shall suffer want as long as there are others who possess food" (Karsten 1932:93); cf. Nordenskiöld 1910:31–32 y Métraux 1946:300.)

166 En inglés "generalized reciprocity" (en contraste a por ejemplo 'reciprocidad balanceada').

entre los ‘weenhayek, pueblo íntimamente relacionado con el anterior.[167]

La regla básica es ésta: siempre que algún individuo del *‘noo’wetlheleyh* (la familia o el grupo residencial) encuentre algo de comer, se repartirá entre todos los miembros del grupo, lo mismo si gana dinero trabajando o vendiendo artesanías. Si hay un poco más de lo necesario para el momento, se guarda para el día siguiente. Si lo que sobra es mucho más, entonces se distribuye el alimento entre otras entidades residenciales, básicamente entre grupos de parientes cercanos. Los visitantes son considerados miembros temporales del *‘noo’wetlheleyh* y reciben un tratamiento equivalente a la posición de los dueños de la casa.[168]

El alimento se clasifica de acuerdo con el tipo y la situación de la aldea. Los alimentos vegetales frescos, resultado de actividades de recolección femenina, generalmente están disponibles para todos, lo que implica que cualquier hombre o mujer de posibilidades puede salir y recoger tanto cuanto necesite o quiera acumular para su grupo residencial. Por consiguiente no se comparte nada con todo aquel fuera del *‘noo’wetlheleyh*, que también en este contexto es la unidad social y económica básica, tanto del trabajo como de la propiedad. Una excepción a la regla puede ocurrir cuando uno o varios adultos de un grupo residencial cercano se encuentran gravemente enfermos.

En casos normales las mujeres salen de la aldea en la mañana, en parejas o pequeños grupos, recogen durante una o varias horas y regresan con sus bolos *sikyet* llenos de frutas, bayas, raíces, tubérculos y bulbos. Inmediatamente proceden a cocinar los vegetales, o a guardarlos en un granero provisional o permanente. Siempre que los miembros del grupo residencial tengan hambre, toman los vegetales de la olla o del granero para prepararlos.

De la misma manera se trata a la mayoría de los cultivos hortícolas. Para los frutos frescos que no se pueden guardar, el huerto se considera un “depósito”. Los miembros del grupo residencial pueden ir al huerto y consumir todo lo que necesiten o deseen, aunque sólo un par de ellos hayan

---

167 Jules Henry (1951) estudia la repartición de alimentos en una aldea pilagá. La pregunta que Henry se plantea es: ¿A qué individuo o familia reparte con más frecuencia un individuo o una familia? Aunque la población se ha reasentado, muestran muchas señales de conservar una actitud tradicional propia de los pueblos mataco-guaicurúes hacia las reglas de reciprocidad. Los ancianos y los enfermos reciben alimentos de los individuos sanos y productivos, etc. Los descubrimientos de Henry concuerdan en gran medida con mis notas de campo de los años 1970 y 1980.

168 Esto puede explicar el alto porcentaje de alimentos que se da a los forasteros, de otras aldeas, en “Cuadro IV” de Jules Henry (1951:210). Cf. también Ortiz Lema (1986:131).

sido los que han trabajado de verdad en el huerto. Con el maíz y el poroto ocurre lo mismo que con los frutos frescos almacenables, ya que estas cosechas se secan con facilidad y se pueden guardar durante meses enteros. En este caso se trae del huerto las cantidades necesarias para el consumo diario, y el resto se deja secar en el sembrado. Cuando los cultivos están listos para la cosecha, todos los miembros disponibles del grupo residencial se reunen para recoger los vegetales secos y llevarlos al granero.

Sin embargo, hay una excepción. Para vegetales no almacenables como el zapallo o la sandía, se aplica otra regla, semejante a la que rige la distribución de la carne. Cuando, por ejemplo, muchas sandías maduran al mismo tiempo, y la familia no puede consumirlas todas, hay sólo dos posibilidades de proceder. La una consiste en que el grupo residencial reúna todas las sandías, prepare una bebida de fruta fermentada (ver 10.2.) e invite a toda la aldea a una fiesta de aloja; la otra consiste en invitar a los demás aldeanos al huerto para una cosecha comunal. De esta manera se puede nivelar las diferencias en el tiempo de maduración, y los miembros que no han plantado nada, por enfermedad o negligencia, pueden acceder a una parte de la cosecha.

El pescado y las piezas de caza pertenecen a los alimentos más inseguros. En primer lugar, el éxito de la pesca no reside únicamente en la habilidad sino también en la suerte; en segundo lugar, la carne animal se descompone con rapidez, en especial durante el invierno cuando es más difícil secarla y preservarla. Por tanto, estos alimentos se encuentran en una categoria asociada con la recolección. Cuando un hombre ha pescado varios peces en algún lugar lejos de casa, lo primero es encender una fogata y comer todo lo que sea necesario (Rydén 1936:45); lo segundo, regresar a casa, y continuar pescando si hace falta más comida. Cuando el pescador llega a la aldea, entrega primero lo necesario a su grupo residencial, luego a los visitantes, a los que “merodean por el lugar”, y, si sobra pescado, tal vez lo distribuya entre los aldeanos, empezando por quienes son sus parientes más cercanos.

Con las presas de caza y los animales domésticos carneados ocurre casi lo mismo. Cuando quedan satisfechas las necesidades del grupo residencial, el resto se distribuye de acuerdo con los mismos principios. Rydén incluso nos habla de un caso en que el animal carneado se dividió en tantas partes cuantos grupos residenciales había (1936:108).

Una variante de esta regla es la distribución de piezas conseguidas en cacerías colectivas. Todos los miembros de una partida de caza, independientemente de su afiliación a determinado grupo residencial o a una unidad

familiar, reciben partes iguales de la pieza cazada; sólo el que descubrió el animal y el que lo mató recibe el doble.

Si un grupo de hombres van a pescar en cadena, cada uno se pone de acuerdo con un niño, el mismo que deberá conducir los cardúmenes en su dirección; una vez terminada la pesca, se entrega parte de la misma al niño. A menudo los pescadores que están en el centro del río capturan más pecado, mientras que los de las orillas, generalmente ancianos, reciben menos. Cuando los jóvenes han capturado cantidades de pescado suficientes, por lo común entregan una parte a los que han pescado menos (Nordenskiöld 1910:32).[169]

Como se dijo anteriormente, a los visitantes de otras aldeas se considera miembros temporales del grupo residencial. Vienen, se quedan algunos días y luego se van. Cuando en el futuro un miembro del grupo residencial va a la aldea del visitante, también será recibido y tratado como un "miembro temporal". Los visitantes tienen entonces ciertos privilegios; no deben trabajar, al menos no durante una visita breve, pero sí consumen de los alimentos disponibles.

Otro tipo de visitantes, los que vienen del interior de la aldea, reciben un trato diferente. Los que aparecen a la hora de las comidas suelen estar hambrientos, y los que "merodean" cuando la gente regresa del río, del bosque o de los huertos con alimentos, casi siempre pasan necesidades en el hogar. El caso de la mujer del "grupo residencial 3" en Algarrobal (11.1.1.) es típico. La mujer estaba casada con un pésimo cazador y recolector; durante el día de mi investigación la familia no tuvo alimento alguno. Mientras el esposo fue por su radio de transistores, la mujer hizo dos "visitas", y en ambas regresó con comida. La regla es merodear en torno a la casa de alguien hasta conseguir comida.

Si la situación de los vecinos empeora, otra regla más viene en su ayuda: la de repartición extendida en casos de indigencia. Esta situación puede ocurrir si un adulto o todos los de la familia vecina caen enfermos, o si el hombre está ausente y la mujer enferma, etc. Esta situación ocurre raras veces, si tenemos en cuenta la organización social de los 'weenhayek, que siempre agrupa a varios adultos en un grupo residencial, y la interacción entre grupos estrechamente relacionados, por esta razón aún puede manejarse a base de esta regla. Pero en caso de ocurrir, todos los vecinos ayudan y mantienen a la familia indefensa.

169 Ver también Palavecino 1964:383 y Ortiz Lema 1986:115.

Un caso de estos ocurrió en Algarrobal en los años 1970, cuando una extensa familia nuclear ava-guaraní se mudó al lugar. El hombre trabajaba como jornalero o de manera temporal y por ende estaba ausente por largos períodos de tiempo. Mientras tanto la mujer, que no tenía las habilidades necesarias de una recolectora, dependía totalmente del dinero que le dejaba su esposo. Cuando se acababa el dinero, la familia pasaba hambrunas. Sus vecinos observaron esto y unieron fuerzas para sostener a ella y a sus hijos; así lo reconocieron abiertamente estos últimos.

Según mis observaciones la mujer del "grupo residencial 3" se encontraba casi siempre en la misma situación. La única diferencia era que mientras la mujer ava-guaraní era considerada "incapaz para el trabajo", y por ende estaba a la par de una persona gravemente enferma, la mujer 'weenhayek tenía parientes en la aldea y podía proporcionar lo necesario a su familia "haciendo visitas". De esta manera ella no pasó por la vergüenza de ser declarada "incapaz para el trabajo"; por otra parte, si bien los demás tal vez sabían de la ayuda prestada a la familia indigente, no lo expresaban abiertamente.

Durante expediciones comunales se recogen diferentes tipos de materia prima para la artesanía, como el caraguatá, el barro, etc. (todos los varones o todas las mujeres de un grupo residencial). Su procesamiento está a cargo de todos los miembros del sexo correspondiente. La distribución de la materia prima procesada más o menos sigue las reglas del alimento almacenado. Cuando algún miembro de la familia necesita materia prima, puede utilizar la que desee. Si alguien fuera del grupo residencial necesita materia prima, generalmente debe pagar por ella, o dar a cambio algo.

Las herramientas o las prendas de vestir confeccionadas o compradas por una persona se consideran propiedad privada (Karsten 1932:95) y no están sometidas a las reglas de reciprocidad antes mencionadas. Nadie más que el dueño, ni siquiera su cónyuge, puede vender o disponer de estos objetos. Sólo el dueño puede venderlos, guardarlos o disponer de ellos como le plazca (cf. Nordenskiöld 1910:83). En la práctica, las herramientas, las prendas de vestir y otras pertenencias se prestan o se toman prestadas, o simplemente se regalan, especialmente si el dueño ya tiene otro objeto igual (Nordenskiöld 1910:31). Esto crea una forma de "repartición" espontánea.

Si se intercambia el objeto por otro, éste naturalmente se sujeta a las mismas reglas. Pero si se vende, o se deja en prenda, el dinero conseguido pertenece a una categoría totalmente diferente. En este caso es como si se reciclara la energía invertida en hacer el objeto y pasara a ser nuevamente energía latente. Por lo tanto, el dinero se considera alimento potencial, y

por consiguiente se maneja como tal.

En resumen, el dinero se considera alimento y se maneja como tal; en la mayoría de los casos como un "alimento fácilmente perecedero", es decir, que se utiliza para comprar comida para los miembros de la familia. No obstante en algunos casos, si no hay necesidad directa en el hogar, se puede considerar el dinero como un "alimento almacenable": el dueño del objeto vendido puede conservarlo (más o menos) como "propiedad personal". Los raros casos de acumulación en la sociedad 'weenhayek ocurren en estas situaciones.

Cuando el dinero se gana en un trabajo, se comparte de la misma manera. Los 'weenhayek en general, y en especial los hombres, suelen trabajar de jornaleros. Cuando termina el día, el trabajador regresa a casa con "la pieza de caza" (Palavecino 1964:384), la misma que se comparte como si fuera un animal muerto después de la actividad cinegética individual de un día.

En poquísimos casos se han establecido ciertos tipos de relaciones patrón-trabajador entre un 'weenhayek y un no-'weenhayek (Fock 1966/67:95). En nuestros días esto ocurre básicamente con los indígenas que son alcohólicos o adictos a la coca. En estas circunstancias algunas personas se someten a una especie de relación patrón-trabajador con los ganaderos locales, para así obtener un constante aprovisionamiento de droga. Como raras veces reciben un salario fijo, aquí opera un tipo de reciprocidad heteromórfica (Gouldner 1973:244), donde el indígena 'weenhayek hace las veces del hijo de leche que recibe alcohol, droga, ropa usada y algo de comida, mientras el patrón tiene acceso a su mano de obra gratis cuando le place. Este tipo de reciprocidad presupone una dependencia aborrecida por la gran mayoría de los 'weenhayek, y como arroja a cambio muy pocas cosas "repartibles", no se considera un arreglo satisfactorio, explicándose así por qué los 'weenhayek han abandonado estas relaciones laborales de dependencia tan pronto han podido volver a una economía más autónoma.

Ya que el *'noo'wetlheleyh* funciona como una unidad social y económicamente independiente, no hay ejemplos de redistribución en la sociedad 'weenhayek. Pero durante los últimos años la cambiada situación económica, especialmente la economía monetaria de la sociedad nacional, ha hecho que los 'weenhayek deban resolver nuevos problemas de distribución. Un caso de estos es la distribución del ingreso monetario proveniente de la pesca con jábega. El dueño de la red o el más influyente de los dueños, si son varios, recibe el dinero de los camioneros. Luego divide el dinero en partes iguales, si todos los miembros del grupo son adultos, y se queda con dos partes, una para él y otra para el mantenimiento de la red. Esta puede considerarse

una práctica de las reglas tradicionales de repartición después de la cacería comunal (ver arriba).

Otro ejemplo actual se da cuando la aldea en conjunto recibe algo de las autoridades nacionales o de una compañía petrolera. Entonces el *niyaat* o portavoz actúa como el distribuidor. Recibe regalos o comida, y divide todo en partes correspondientes al tamaño de cada familia. Según la convención indígena tradicional un buen líder es aquel que da más a todas las otras familias que a la suya propia (Métraux 1946:303). Un "mal" líder siempre es escarnecido por dar más a sus parientes que a las otras familias.

## 10.2. Consumo

Cuando se trae los alimentos al grupo residencial, hombres y mujeres ayudan mutuamente con la preparación. La mujeres se dedican a moler, pelar, cortar, etc., mientras los hombres parten la carne y preparan el pescado para el asado. Mientras se hierve o se asa la comida, ambos sexos se turnan para vigilar el proceso de preparación. A menudo es cuestión de quien tiene menos que hacer.

Cuando está lista la comida, los miembros del grupo residencial se reúnen para comer. A veces las familias nucleares se sientan juntas; otras veces los sexos comen por separado (cf. Nordenskiöld 1910:53, Rydén 1936:90). En otras ocasiones los adultos comen juntos mientras los niños se sientan a cierta distancia. A nadie se invita a comer pues todos están bienvenidos. Como se hizo notar anteriormente, los visitantes son tratados como miembros de la familia, y lo mismo se puede decir de los niños que merodean en épocas de hambruna. También los adultos que vienen a charlar por un momento reciben un plato de comida.

La gente come y conversa, conversa y come. Se sirve la comida en platos, en calabazas, o directamente en la mano. El único utensilio utilizado es la cuchara para las sopas, la añapa (jugo de frutas de árbol) y los pasteles de carne. Todo otro alimento se coge con los dedos. Si hay comida, los 'weenhayek comen hasta que se termina — si son capaces de hacerlo (ibíd:121; Palavecino 1964:383). Todo alimento preparado se considera rápidamente perecedero, aun si se guarda para el día siguiente.

Si por una parte el acto de comer es vital tanto física como socialmente, no menos el acto de preparar los alimentos. Las dos formas principales de preparar el alimento en la cocina 'weenhayek son el asado y la cocción. Junto al fuego o sobre él se asan pedazos de carne, pescado, mazorcas de maíz, etc. Sin embargo, los pedazos de raíces y tubérculos, los trozos de

zapallo y anco, poroto, las lonjas de carne roja o blanca, y la mayoría de alimentos, se colocan en una olla, se añade agua y se prepara el plato como una especie de fricasé de carne.

En algunos casos se pone directamente el animal entero al fuego (p.ej. un armadillo o un pequeño roedor) para que se ase en su concha o en su cuero. En algunas ocasiones el contenido intestinal puede servir de "acompañamiento vegetal" (Nordenskiöld 1910:53). De la misma manera se suelen asar las lagartijas.

Una cuarta forma de preparar el alimento consiste en hornearlo en las cenizas. Se entierran pedazos de carne, frutos de tasi (*jwaalawukw*), camotes, o, últimamente, una masa de agua y harina de trigo, debajo de las ascuas; se deja la comida allí durante el tiempo que se considere necesario; después se sacan las ascuas, y se desentierra la carne, la fruta, el vegetal cocido, o el pan horneado.

Varios tipos de alimentos se consumen, claro está, crudos o frescos, sin preparación alguna: p.ej. las diversas clases de bayas y frutos de árbol; éstos se preparan en añapa, esto es, en puré de fruta mezclado con agua. La miel se consume generalmente de la misma manera, con agua caliente en una olla o una calabaza grande. También se puede dejar que la añapa fermente hasta obtener aloja, una especie de cerveza a base de frutas.

Al amanecer la gente se levanta y se sirve la primera comida del día, si hay alimentos disponibles. Otra comida se sirve cuando las mujeres regresan del bosque o de los huertos al mediodía. Una tercera comida se prepara si los hombres regresan de la caza con alguna pieza en la tarde. Y, si todavía sobra alimentos, se prepara la comida principal a la hora del ocaso. Cuando escasea el alimento, el horario de las comidas varía considerablemente, y quizás Nordenskiöld tiene la razón cuando afirma que no hay horas de comida fijas (1910:54).

Desde la Guerra del Chaco el mate se ha convertido en un artículo de consumo importante. Paulatinamente ha sustituido a la hidromiel y la aloja, y hoy en día es la bebida social que no puede estar ausente cuando la familia se reúne en torno al fuego o fuera de la casa. Es lo primero que se toma en la mañana y lo último que se ingiere en la noche. Cuando falta comida y dinero, siempre se da prioridad al mate y el azúcar. La comida es importante pero la beber ha sido y sigue siendo más importante.

La aloja se puede preparar con todo producto vegetal dulce. La algarroba se consideraba el mejor ingrediente para la aloja (Karsten 1913:204), seguida muy de cerca por la miel, la sandía, y el chañar. El maíz es el ingrediente básico más común entre los pueblos vecinos, pero los 'weenhayek rara vez

lo utilizan. Cuando se han acabado los frutos más apetecidos, se utiliza la tusca (ibíd:203), que a veces se mezcla con miel para producir una hidromiel fuerte (Fock 1982:9). No obstante, el mistol es suficientemente dulce para fermentar.

Tradicionalmente las fiestas de la aloja constituyen la cumbre nutritiva y ritual del año (Karsten 1913:203 ss, Nordenskiöld 1910:56, Métraux 1946:246, Fock 1982:9). Cuando han madurado grandes cantidades de fruta, el portavoz de la aldea, o cualquier otra persona cimera, invita a los demás aldeanos a una fiesta. La fiestas de la aloja se pueden celebrar como parte de los ritos de iniciación de una adolescente, de la ceremonia nupcial, o de un ritual religioso previo a, o asociado con, empresas peligrosas (conflictos armados o incursiones).

Según Karsten la idea básica es que la fermentación de la aloja constituye un proceso donde se reúnen fuerzas esotéricas, y la intoxicación consiguiente representa una especie de comunión, donde dichas fuerzas se apoderaban del ser humano que bebió la cerveza (1913:204) y le fortalecen o protegen en momentos peligrosas de la vida. Así como la aloja inducía esta fuerza espiritual en el participante, también era susceptible de albergar fuerzas negativas. Por ello siempre se pedía a alguien que cantara a la bebida para protegerla de los espíritus malignos que podrían destruir el proceso de fermentación (ibíd:206).[170]

Las mujeres del grupo residencial anfitrión, o todas las mujeres de la aldea, empezaban a recoger enormes cantidades de fruta en la mañana, y procedían después a machacarla en morteros. Una parte se hervía durante varios minutos. La otra se masticaba y se escupía en los recipientes especiales para la bebida. Los más utilizados eran calabazas grandes (Rydén 1936:112), ollas de cerámica y, más a menudo, una artesa de madera de palo zapallo (*soop'wayukw*) o palo borracho (*tseemlhàkw*). Para fabricar una artesa con madera de palo borracho se procedía así: se cortaba el árbol, se desmochaba y entre dos hombres llevaban el tronco hasta la aldea (Fock 1982:19) o bien lo hacían rodar. El tronco se tallaba con hachas o palos de madera dura; como la madera utilizada era ligera, el proceso era rápido. Finalmente se prendía fuego dentro del tronco para secarlo más rápido, y para alisar y endurecer las paredes.

Se sujetaba un extremo del tronco a un árbol y se aseguraba con dos estacas el otro extremo. Luego se vaciaba en el recipiente la fruta hervida y masticada, y finalmente a altas horas de la noche, se llenaba con agua

170 Para una discusión crítica de las fiestas de aloja, ver Vol. 10.

(Rydén 1936:112). De acuerdo con mis informantes (y con mis estimaciones basadas en sus datos), una artesa "normal" contenía aproximadamente 180 litros, mientras que una "excepcionalmente larga", como la de una boda celebrada en Simbolar en 1942, tenía capacidad de hasta 1.800 litros.

La fermentación es un proceso bastante rápido y, según se dice, puede echarse a perder con facilidad. Por lo tanto no es nada extraño que se promueva el proceso con esmero y se proteja con sumo cuidado el mosto, producto de una gran cantidad de frutas y una ardua labor de preparación. Según Karsten, la saliva de las mujeres, producida al masticar la fruta, es el factor manifiesto de fermentación (1913:206). Si se quiere obtener los mejores resultados, la fermentación debe tener lugar durante una noche de luna porque, en el pensamiento 'weenhayek, la intervención de este astro apresura el proceso (ibíd:204). Sin embargo, Rydén atribuye la rápida fermentación a los restos de levadura en los recipientes que ya fueron usado antes (1936:112), pero no puede explicar el proceso en el caso de un nuevo recipiente.

Finalmente, a la hora del ocaso se tapaba la bebida fermentada con palos y hierbas, y bajo la supervisión del cantor empezaba la fermentación. El cantor coloca un tambor pequeño sobre una plataforma clavada en el suelo y empieza a golpearlo al mismo tiempo que ejecuta sus cantos. Cuando el fermento alcanzaba un grado suficiente, terminaba su tarea y el cantor se fue a despertar a los anfitriones. En algunos casos se levantaba toda la aldea y se daba inicio a la fiesta antes del amanecer.

Si era una fiesta privada la gente se reunía en el espacio abierto frente a las viviendas del grupo residencial, si era una fiesta comunal, en el espacio abierto del centro de la aldea. Los participantes se sentaban formando un gran círculo; los hombres en taburetes y troncos pequeños haciendo un círculo interno, y las mujeres sentadas sobre pieles y cueros de animales formando el círculo externo. El portavoz daba repetidas vueltas al círculo, requisando las armas a todos los participantes; en algunos casos incluso se veía obligado a registrar a todos los presentes si lo consideraba necesario. Después llevaba todas las armas a su casa para evitar así que ocurrieran derramamientos de sangre durante la fiesta. De acuerdo con algunos informantes, el portavoz nunca bebía demasiado. Una de sus tareas era permanecer sobrio para poder intervenir si ocurrían conflictos.

Los primeros invitados eran los hombres. La mujer del anfitrión traía de la artesa una calabaza llena de aloja y la entregaba a su esposo, o simplemente la dejaba a un lado para que pudiera verter el líquido en la calabaza filtrándolo a través de los dedos (Rydén 1936:89–90). El anfitrión bebía un bocado y

pasaba la bebida al hombre sentado a su lado, éste debía beber la mitad del contenido restante o menos, y luego pasar la calabaza al siguiente. Beber todo de golpe era un acto de mala educación (Métraux 1946:350). “Primero es amargo, pero poco a poco se hace más y más sabroso” dice uno de mis informantes. Cuando la calabaza quedaba vacía, se la devolvía al anfitrión para que la llenara de nuevo.

Las mujeres bebían toda vez que los hombres hubieran tenido un par de turnos. Bebían menos que sus esposos y estaban listas para intervenir si ocurría alguna pelea. Su tarea era cuidar la aloja y pasar continuamente al anfitrión la calabaza llena; no obstante, al mismo tiempo que cumplía con sus funciones, conversaban y trabajaban haciendo artesanías. Según Rydén las mujeres nivaklé no participaban en ninguna fase de los actos libatorios (1936:90).

En situaciones normales la fiesta de la aloja era una genuina celebración báquica. No se servía ningún tipo de comida. Aparte del mismo acto de beber, había bailes entre jóvenes de ambos sexos, cantos entonados por ancianos acompañados de sonajas de calabaza, melodías interpretadas por jóvenes que tocaban el arco musical o la flauta, y relatos contados por ancianos. Si ocurría una pelea, una de las ancianas podía calmar los ánimos con uno de sus cantos.

Cuando se terminaba la aloja, se ponía agua en la papilla de frutas, y se agitaba la bebida. Una vez hecho esto se servía otra vez el líquido resultante, un poco menos fuerte. El proceso se repetía una tercera vez. Así se había extraído virtualmente todo el alcohol de la papilla.

La mayoría de los hombres bebían hasta quedar muy intoxicados. Muchos jóvenes que no estaban acostumbrados vomitaban. La atmósfera era alegre; como la aloja tiene un contenido alcohólico menor, el proceso de intoxicación era lento y gradual, y era casi imposible emborracharse de inmediato. Una prueba es que las fiestas podían durar varios días (Métraux 1946:350). No faltaban las peleas y a veces ocurrían venganzas sangrientas durante estas fiestas.

La fermentación de la fruta y la frecuencia de las fiestas de aloja se mencionan en los primeros cronistas (ver Lozano 1733:55, 81; o Mingo 1981 (1797):398) y probablemente su origen es muy antiguo. De acuerdo con Nordenskiöld la cerveza de fruta tenía un alto valor nutritivo para los indígenas del Chaco durante el verano (1910:56) y, según Palavecino, los frutos de árbol estaban asociados con una época de regocijo (1964:381).[171]

---

171 Ver también Karsten 1913:203 ss, 1930:36, Jespersson 1943:117 y otros.

Con el correr de los años algunos colonos también adquirieron la costumbre de sacar aloja fermentada de la algarroba (Kraft 1943:169). Las fiestas de aloja de los indígenas, sin embargo, fueron consideradas inmorales e "incivilizadas". Cuando los misioneros protestantes llegaron a la región, predicaron contra el consumo de alcohol, básicamente por la creciente adicción al licor occidental que presenciaron entre los 'weenhayek (Rydén 1936:164). Al final estos factores se unieron y la tradicional fiesta de la aloja se descontinuó en la década de los años 1960.[172]

Desde entonces se han celebrado muy pocas fiestas de este tipo (cf. Ortiz Lema 1986:121). La función social de las fiestas se ha conservado gracias, por ejemplo, a la fiesta de Año Nuevo, a las celebraciones religiosas y al creciente número de visitas entre miembros de diferentes aldeas. Como bebida social la aloja ha sido remplazada hoy en día por la añapa o el mate.

El modelo de consumo tradicional entre los 'weenhayek de Bolivia y del norte de la Argentina sufrió una transformación radical durante la Guerra del Chaco (ver 2.2.). Se introdujeron nuevos artículos como el azúcar, el arroz, el fideo, el mate, la harina de trigo, el kerosén y otros. En aldeas aisladas como Algarrobal las compras todavía se limitan en lo fundamental a estos artículos. En Villa Montes y Capirendita los 'weenhayek compran sobre todo dulces, herramientas, prendas de vestir y zapatos. Cuando pueden también compran radios de transistores y bicicletas. Por bastante tiempo sabían comprar ropa usada, obtenida mediante intercambios con la Misión Sueca.

## 10.3. Acumulación

De acuerdo con Nordenskiöld, los indígenas del Chaco se preocupaban mucho por planificar para la temporada de escasez: él los observó almacenando semillas, pescado seco, frutas desecadas, pasteles con harina de fruta, frutos fritos, etc. (1910:38, 54). Incluso comparó las actividades de las amas de casa indígenas con las "grandes actividades otoñales de acopio que realizan las mujeres nórdicas" y concluyó que "esto puede sorprender al lector, que posiblemente ha escuchado hablar de los pueblos naturales como si vivieran sólo para el día de hoy y nunca piensan en los días venideros de

172 Fock alude a la frecuencia de fiestas de aloja durante su última visita a los matacos en 1962 (1982:9). No conozco de la celebración de estas fiestas desde la década de los sesenta, pero Ortíz Lema tiene información sobre el consumo reciente y añade notas sobre innovaciones técnicas: "Actualmente para apurar el proceso de fermentación y para darle mayor grado alcohólico le agregan un poco de aguardiente o alcohol" (1986:121).

escasez" (ibíd:54).[173]

No obstante, parece que en este aspecto Nordenskiöld es el único. En contraste con sus afirmaciones, la mayoría de los eruditos que han escrito sobre los pueblos mataco-guaicurú han enfatizado su casi inexistente interés en la acumulación y su consumo excesivo de alimento disponible, sin considerar nunca el mañana. Mingo afirma que los ‘weenhayek comen toda la ración semanal de carne en un día (1981 (1797):398). Rydén escribe que los nivaklé comían y bebían hasta saciarse, sin pensar en el día de mañana (1936:121), y Palavecino asegura que si los ‘weenhayek tienen algo de comer en la mano, lo devoran "insaciablemente" (1964:383).

En general existe acuerdo entre los investigadores que las sociedades cazadoras-recolectoras dan poco énfasis a la acumulación (Leacock & Lee 1982:8–9). En este aspecto los ‘weenhayek no son una excepción. En mi propio trabajo de campo he encontrado repetidas evidencias que apoyan esta afirmación. Se regalan herramientas superfluas. Toda la propiedad personal se destruye a la muerte del dueño. Nada se hereda (ver 4.2.1.). Se consume todo el alimento disponible, y se convida a los visitantes casuales hasta que no quede nada. En las décadas 1970 y 1980, cuando los ‘weenhayek ganaron considerables cantidades de dinero gracias a la pesca con jábega (ver 7.1.), gran parte del dinero se gastaba de la misma manera. Al igual que Rydén, a menudo he quedado atónito, primero, por la enorme cantidad de comida que puede consumir un indígena en una sola mesa, y segundo, por su estoica resistencia al hambre durante prolongados períodos (1936:121).

Debido al énfasis total que la mayoría de investigadores dan al "malgasto", la referencia inicial que hicimos al trabajo de Nordenskiöld es de especial importancia. Como este autor vivió con los indígenas durante extensos períodos de tiempo, cuando la influencia de la sociedad nacional era aún secundaria, sus reportes etnográficos son de gran valor. Además, Métraux, que viajó a lo largo y ancho de toda el área del Gran Chaco, corrobora sus afirmaciones. Él asegura que los ‘weenhayek y sus vecinos indígenas cercanos son excepcionales en este aspecto. Por ejemplo, en su opinión las almacenes eran construcciones comunes entre los ‘weenhayek, pero "poco frecuentes en el área oriental del Chaco" que era más fértil (1946:263).

---

173 Los pasajes de Nordenskiöld a los que hacemos referencia son los siguientes en el original: "–När man ser en sådan ‘konservfabrik’, kommer man ovillkorligen att tänka på likheten med våra nordiska kvinnors stora höstsyltning. - - - Indiankvinnan är en omtänksam liten husmor. Detta förvånar kanske läsaren, som möjligen hört naturfolken beskrifvas, såsom om de blott lefde för dagen och aldrig tänkte på kommande bristtider". (1910:54–55).

La única respuesta a estas opiniones aparentemente contradictorias es que los ‘weenhayek desarrollaron una serie de estrategias y técnicas para la conservación de alimentos y que recurrían a ellas sólo cuando era estrictamente necesario. El ejemplo dado por Mingo refiere a comida entregada por la misión católica de aquel entonces (1981 (1797):398). En tal caso, ¿si los ‘weenhayek no tenían que preocuparse por el futuro, ya que los misioneros les proporcionan lo necesario, para qué entonces iban a guardar provisiones cuando los fondos de la misión parecían suficientes para su sustento?

Mucho ha cambiado en el Gran Chaco desde que Nordenskiöld estuvo allí. La interacción con la economía nacional es más importante en la actualidad que a principios de siglo, y las posibilidades de cultivar productos para la venta, de trabajar por un salario, o de comercializar las artesanías, han permitido que estos indígenas del Chaco accedan a un dinero que puede satisfacer considerablemente la necesidad de “preservar” para la temporada de escasez. En la aldea de Villa Montes he observado en repetidas ocasiones familias que no han tomado ninguna medida para guardar alimentos para la estación muerta, aunque los árboles de los alrededores están rebosantes de chañar y algarroba.

Empero, en las aldeas más aisladas la situación todavía en los años 1980 era diferente. Allí observé a menudo frutas horneadas y desecadas, cultivos almacenados y, a veces, hasta pescado deshidratado (cf. Métraux 1946:263). En la aldea de Timboy pude notar grandes almacenes, llenos de productos forestales y del cultivo. Así lo confirma un investigador de aquella época, Ortíz Lema, quien asegura que los ‘weenhayek “guardan sus alimentos para períodos de escasez” (1986:121) (Para ejemplos de técnicas de preservación, ver 5.1–2.)

## 10.4. Comercio

Como ya dijimos, se distribuyen alimentos y muchas otras cosas según las reglas de reciprocidad generalizada. Pero el dueño individual de un artefacto, una herramienta o una prenda de vestir también puede hacer un cambio por otro objeto. El dueño puede regalar su pertenencia a un pariente cercano sin esperar nada a cambio, o puede intercambiarlo por algún otro utensilio generalmente con pueblos vecinos (cf. Sahlins 1981:199).

De acuerdo con el tiempo cubierto por las fuentes disponibles, podemos dividir las diferentes etapas del comercio ‘weenhayek en cuatro períodos, que pueden ser representativos de otros momentos de la historia del Chaco.

El primer estadio corresponde al la prehistoria ('A' en Cuadro 18), según información basada en trabajos arqueológicos y reproducida por autores de la talla de Rosen (1921) y Métraux (1946), para mencionar algunos, tanto como reconstrucciones de este período histórico a partir de observaciones posteriores, de varios autores como Nordenskiöld (1910). Sin embargo, yo me responsabilizo por cualquier asunción que no sea corroborada por estas fuentes.

La época de la preconquista estuvo caracterizada por el comercio entre los 'weenhayek y los pueblos andinos mediante contactos directos e indirectos. Los pueblos del Chaco proporcionaban a los lejanos socios comerciales de los Andes flechas (Rosen 1921:181), pieles, y artesanías de plumas (Métraux, 1946:301). Probablemente comerciaron también bolsos[174] y miel, ya que estos artículos con toda probabilidad tenían mucha demanda y eran difíciles de conseguir en las montañas.

Lozano nos ha ofrecido información sobre los viajes comerciales entre ambas regiones. En primer lugar Lozano relata información de primera mano proveniente de un tal Juan de Baños. Este hombre había estado a cargo de un grupo de expertos viajeros andinos que visitaban el Chaco antes de que la conquista pusiera fin al curso normal del comercio. Según Juan de Baños los viajes duraban casi dos meses y los comerciantes confiaban en sus "muchos conocidos, y amigos" del Chaco (1733:1–2).

En consecuencia es posible pensar que los comerciantes de ambas sociedades crearon cierto tipo de red personal de amigos, y que las visitas mutuas se daban en el transcurso de los viajes. Como ambas sociedades carecían de bestias de tiro que pudieran resistir los cambios de altura, es fácil suponer que los mismos comerciantes tranportaran las mercancías. Por lo tanto, las cargas eran muy limitadas y la cantidad de bienes comerciados pequeña.

Cuando los 'weenhayek se fueron a las montañas, trajeron lana de llama y alpaca para tejidos, herramientas de bronce (Métraux 1946:293), y seguramente ponchos y maíz. Quizás también trajeron gatos, ideas sobre la agricultura (ibíd:211) y juegos, porque se manifiesta un influjo quechua directo en el idioma 'weenhayek, que en otros casos tiende a ser conservador: comparte con el quechua la misma palabra para referirse al gato *miitsi'* (quechua 'michi'); y lo mismo la palabra *táawah* (quechua 'tawa'), que significa "cuatro" tanto en quechua como en el juego *sokwa'*

174 He encontrado varias bolsas del tipo chaqueño en colecciones andinas, en museos etnográficos en los Andes.

entre los ‘weenhayek.

La época anterior a la conquista abarcaba también un comercio intertribal dentro de los límites del Chaco. El intercambio con los indígenas ava-guaraní y chanés probablemente empezó antes de la llegada de los conquistadores. Muchos artículos, en especial aquellos considerados de gran valor (ver B, Cuadro 18), circularon entre los pueblos mataco-guaicurúes como ocurre actualmente. Se comerciaba piedras para hachas a lo largo y ancho del Chaco (Métraux 1946:293), que provenían del oeste, por ejemplo en Villa Montes, en ‘weenhayek llamado *Tuunteyh* (‘el lugar de piedra’), donde se encuentran grandes cantidades de material lítico (Fock 1960*b*:478).

La información concerniente al comercio a principios de siglo XX (B) abunda mucho más en detalles y es más confiable porque fue entonces cuando tuvimos los primeros reportes de etnógrafos entrenados (e.g. Rosen y Nordenskiöld). El comercio estuvo limitado al Gran Chaco, pero variaba en carácter dependiendo de la cultura de los pueblos involucrados. Según Rosen el artículo más importante de los ‘weenhayek, cuando comerciaban con los indígenas ava-guaraníes y chanés, fue el pescado seco del Pilcomayo, casi siempre intercambiado por maíz (1921:187; ver también Nordenskiöld 1910:128).

**Cuadro 18. Desarrollo del comercio entre los ‘weenhayek**[175]

| *ÉPOCA:*<br>*Socio comercial primario* | *ENTREGADO:* | *ADQUIRIDO:* | *REFERENCIA:* |
|---|---|---|---|
| A: ANTES DE LA CONQUISTA: | | | |
| *pueblos andinos (quechua)* | | | |
| | flechas | | Rosen 1921:181 |
| | pieles | | Métraux 1946:301 |
| | artesanías con plumas | | -“- |
| | bolsos | | * |
| | miel | | * |

175 El propósito aquí no es ofrecer una lista completa de todos los artículos comerciados, ni tampoco dar un descripción total de las formas de comercio. La intención del autor es más bien mostrar la consistencia del comercio dentro del Chaco y entre los indígenas de esta región y otros pueblos. Para mayor información, ver el texto.

| *ÉPOCA:*<br>*Socio comercial primario* | *ENTREGADO:* | *ADQUIRIDO:* | *REFERENCIA:* |
|---|---|---|---|
| | | maíz | * |
| | | lana de alpaca/ llama | Métraux 1946:288 |
| | | ponchos | * |
| | | herramientas de bronce | Métraux 1946:293 |
| B: FINALES DEL SIGLO XIX:<br>*ava/chané* | | | |
| | pescado seco | | Rosen 1921:197 |
| | bolsos | | Nord. 1910:225–226 |
| | conchas | | Nord. 1910:127 |
| | | urucú | Rosen 1921:197 |
| | | herramientas de metal | Nord. 1910:127 |
| | | maíz | Rosen 1921:104 |
| *Otros pueblos mataco-guaicurúes* | | | |
| | calabazas grandes | | Nord. 1910:116, 129 |
| | conchas | | -“- 1910:127 |
| | fibras de caraguatá/ *kwutsaaj* | | -“- 1910:128 |
| | mantos de lana | | -“- 1910:128 |
| | | hierro | Rosen 1921:197 |
| | | tela | -“- |
| C: LA GUERRA DEL CHACO (1932–1936):<br>*Mestizos, Fuerzas militares* | | | |
| | (trabajo, obediencia) | | ** |
| | | arroz | ** |
| | | fideos | ** |
| | | azúcar | ** |
| | | harina de trigo | ** |
| | | kerosén | ** |

| ÉPOCA: *Socio comercial primario* | *ENTREGADO:* | *ADQUIRIDO:* | *REFERENCIA:* |
|---|---|---|---|
| D: FINES DEL SIGLO XX (1950–1990): *Sociedad nacional boliviana (criollos y mestizos)* | | | |
| | pescado (fresco) | | *** (cf. Boerenk. 1985: 58 ss) |
| | pieles | | *** (cf. -"-) |
| | bolsos | | *** (cf. Riester 1976:45–46) |
| | cestos | | *** |
| | mueblería de mimbre | | *** |
| | | arroz | *** (cf. Boerenk. 1985: 50) |
| | | fideo | *** (cf. -"-) |
| | | azúcar | *** (cf. Palav, 1964:381) |
| | | mate | *** (cf. Fock 1966/67: 93) |
| | | herramientas | *** (cf. -"-) |
| | | kerosén | *** |

Notas:
* asunciones del autor en base a las condiciones posteriores
** en base a los datos proporcionados por informantes 'weenhayek
*** en base a observaciones personales

Otros artículos 'weenhayek intercambiados en los contactos comerciales eran las llicas (Nordenskiöld 1910:225–226), las mantas (ibíd:104) y los ornamentos de concha.[176] A cambio recibían urucú (Rosen 1921:197) y posiblemente herramientas, aunque las últimas también venían del este (Nordenskiöld 1910:127–128). El artículo más codiciado del Chaco era el urucú, que se utilizaba como pigmento facial y en la decoración de artefactos (Rosen 1921:149–151), pasando de pueblo a pueblo desde los ava en el norte hasta la bahía de Bermejo (Métraux 1946:301). Los 'weenhayek y sus vecinos parece que gustaban mucho de este pigmento rojo porque daba un color carmesí intenso mucho más atractivo que el colorante local de las bayas rojas de *'ooway'*. De acuerdo con Nordenskiöld los chorote ofrecían un manto de lana por un solo pastel de urucú (1910:127).

176 La información sobre el comercio de discos de concha incluye a los tapietes (Nordenskiöld 1910:127), pero como este grupo tenía una relación cultural muy cercano con los Chanés/ava (ver p.ej. Nordenskiöld 1910:281, 286–287) en este período, es probable que adquiriera también estos ornamentos.

El comercio entre los grupos mataco-guaicurúes era más de naturaleza intertribal, siendo su objetivo primario la redistribución de alimentos y artículos que proliferaban o escaseaban a nivel local. Los artículos comerciados incluían calabazas grandes (1910:90 [Ilustración 39], 116, 129), fibras de caraguatá (ibíd:128) y productos de *kwutsaaj*: redes de pesca, bolsos *sikyet*, etc. (ibíd:129); lana y productos relacionados; mantas y túnicas, etc. (ibíd:128); telas (Rosen 1921:197); herramientas (ibíd); agujas (Nordenskiöld 1910:129); animales domésticos, incluyendo caballos y ovejas (ibíd); y otros productos adquiridos de los mestizos. Es posible que los grupos ribereños trocaran pescado por maíz con los grupos que vivían en el bosque. En mi opinión durante este período puede que la sal proveniente de las salinas del oeste haya sido un artículo extraordinario.

El comercio de conchas tiene un interés inmenso ya que estos ornamentos se utilizaron como unidades monetarias. Ya hemos dicho que la concha era uno de los artículos más valiosos para las culturas del Gran Chaco, junto con las mantas grandes, las llicas, las redes, las calabazas y el pigmento de urucú (ibíd:128–130). Nordenskiöld añade además que un indígena chorote o nivaklé podía entregar una oveja a cambio de un collar hecho de cuentas de concha (ibíd:130).

Son varias las similitudes entre estos collares y los famosos collares *soulawa* descritos por Malinowski (1922) para los habitantes de las islas Trobriand (Kiriwina) de lo que ahora es Papúa Nueva Guinea. Primero, el proceso de artesanía es lento y requiere mucha habilidad y paciencia. Es necesario encontrar conchas de caracol o de molusco, y luego partirlas en pedazos grandes. Estos pedazos se redondean en piedra y finalmente se ponen a hervir en agua antes de perforarse con una herramienta filosa (p.ej. un puñal). Aunque es posible que se hayan vendido las lentejuelas de concha sueltas, lo normal era engarzarlas en una cinta de *kwutsaaj* para obtener así un collar o un adorno para la cabeza. En total se invertía una gran cantidad de trabajo, razón por la cual los indígenas apreciaban estos ornamentos. Nordenskiöld escribe que “Por los collares pagan ovejas, y estas son de gran valor” (1910:130).[177]

En segundo lugar, los collares de concha, *lhaamsilis lheelht’àj*, se parecen a los collares *soulava* porque las conchas forman el collar en sí, aunque en el caso de los ‘weenhayek los discos se colocaban a cada lado. En tercer lugar, se usaban como una especie de moneda. Rosen informa que un manto de

---

177 Nordenskiöld escribe que “*För halsbanden betala de själva får och dessa värdera de synnerligen högt*” (Nordenskiöld 1910:130).

lana equivalía a un cierto metraje de conchas dispuestas longitudinalmente; a su vez un animal doméstico tenía otro "precio" según la misma medida. (1921:197). En juegos de azar se usaban como apuestas discos de concha o collares enteros. (Ibíd). De acuerdo con Nordenskiöld los indígenas chorote que tenían éxito en el comercio o en el juego llevaban collares de diez a veinte metros de largo (1910:127).[178]

Como se puede deducir fácilmente del párrafo anterior, los contactos con los criollos durante esta época fueron sobre todo indirectos para la mayoría de pueblos mataco-guaicurúes. Los que vivían cerca de los centros poblados a menudo participaban en un extenso comercio con los criollos o mestizos y con su propia gente. Los bienes de fuera que tenían más demanda eran las herramientas, las agujas de metal y el tabaco (ibíd:81–106).

En repetidas ocasiones hemos dicho que la Guerra del Chaco (C) significó un abrupto cambio social para los indígenas del Chaco Central y Boreal. Para los 'weenhayek de Bolivia, significó la reclusión, la interrupción de algunas actividades de subsistencia y también la pasividad comercial. A cambio de su "obediencia" al ejército boliviano, a veces expresada en forma de trabajos ocasionales, los indígenas recibían bienes de los que sabían poco o nada: arroz, macarrones, harina de trigo, azúcar, sal y kerosén; todos estos eran considerados artículos necesarios para la supervivencia según los expertos militares. El resultado fue una incorporación definitiva a la economía monetaria de la sociedad nacional: los indígenas quedaron cautivados con el sabor del pan blanco y el azúcar, la fácil cocción del fideo y del arroz, y la utilidad del kerosén.

Rydén visitó el área durante la guerra y se percató de algunos de estos cambios: como en la visita de Nordenskiöld, el tabaco seguía conservando una importancia de primer orden. Los cartuchos de escopeta y las monedas también tenían una gran demanda (1936:92). Rydén observó el uso de la sal comerciada (ibíd:15), algo que Rosen, por ejemplo, nunca observó (1921:200). Belaieff resume los artículos que los indígenas del Chaco Boreal conseguían de los criollos y mestizos: "yerba mate, tabaco, sal, cerillos, jabón, pólvora, cartuchos para escopeta calibre 16, escopetas de doble cañón, hachas, machetes, cuchillos de caza, palas, azadones"[179] (1946:376).

178 Para las ilustraciones de estos collares, ver Nordenskiöld 1910:74 (Foto 33), 75 (Foto 34); Rosen 1921; ilust. 76, 110, 114, 124, 125, 126, 218 y 272; o Métraux 1946; lámina 53.

179 El texto original dice: "Yerba maté, tobacco, salt, matches, soap, gunpowder, 16-gage shotgun shells, double-barrel guns, axes, hatchets, hunting knives, machetes, spades, shovels." (Belaieff 1946:376).

Esta es una lista que probablemente era válida para los 'weenhayek de aquel tiempo.

Al hablar de fines del siglo XX (D), nos referimos aproximadamente a la situación de las décadas 1950 a 1990. En este período los 'weenhayek experimentaron cambios adicionales, que se pueden ver reflejados en los trabajos de por ejemplo Palavecino (1964), Fock (1966/67), Rodrigues (1975), Riester (1976), Koschitzky (1982), Boerenkamp & Schuthof (1985) y otros. La importación de alimentos creció, al menos en los asentamientos cercanos a los centros de comercio criollo. Las escopetas se volvieron raras (cf. Koschitzky 1982:10); el uso del tabaco declinó, probablemente bajo la influencia de las éticas de los misioneros de la Misión Sueca (cf. Boerenkamp & Schuthof 1985:84). Por otra parte, la artesanía y la pesca crecieron en importancia económica, también bajo el auspicio de los misioneros.

En este período el uso del dinero sucesivamente reemplazó el trueque de bienes. Artesanía, cueros y pieles fueron vendidos directamente a los criollos o mestizos y el pago fue en efectivos. El pescado se vendió directamente a los camioneros. Los productos de la artesanía se vendieron a comerciantes, a la Misión Sueca o directamente a los compradores. En analogía con los ingresos, los gastos de comida y bienes en general se pagaron en efectivos, o los tomaron a crédito en las tiendas locales; asimismo, las deudas de los créditos también se pagaron en efectivos.

Los "productos masculinos", económicamente más significativos, llegaron a ser, en orden de importancia: a) pescado fresco; b) mueblería de mimbre; c) miel; y d) cueros y pieles. El primer producto es importante a lo largo de todo el Pilcomayo, mientras que el segundo se restringe a las aldeas cercanas a Villa Montes, y en esta zona tal vez es más importante que el primero. El tercero es importante para aldeas como Algarrobal, ubicadas a una distancia razonable de los centros de comercio, mientras que el cuarto tiene cierta importancia en las aldeas más aisladas (cf. Boerenkamp & Schuthof 1985:45–46).

Los "productos femeninos" más importantes eran: a) llicas y b) canastas. Las llicas son las únicas que se manufacturan en aldeas lejanas, mientras que las canastas predominan en las aldeas cercanas a los centros de comercio como Capirendita, San Antonio y Villa Montes. Ambos artefactos gozan en la actualidad de precios elevados.

Los productos que se adquirieron en las tiendas locales eran de dos tipos: a) los substitutos o complementos de la horticultura tradicional, por ejemplo, el maíz, la sandía y el zapallo; y b) los que son de origen occidental: arroz, fideo, azúcar, mate, herramientas de metal y kerosén. El arroz y el

fideo se pueden considerar sustitutos de frutas como la tusca; el azúcar se puede considerar un sustituto de la miel (Palavecino 1964:381); el mate de la añapa; las herramientas de hierro y acero de los utensilios de madera dura; el kerosén de la leña; etc.



*Foto 11. Hombre 'weenhayek construyendo anaqueles para venderlos en el mercado local de Villa Montes.*

Esta sustitución puede explicar la rápida adopción de ciertos artículos que a diferencia de otros no pasan desapercibidos. También explica el extraordinario consumo de azúcar: "Una sola familia consume por promedio dos kilos de azúcar al día" (Boerenkamp & Schuthof 1985:54). El consumo de mate también es muy alto: Belaieff ofrece una cifra para el Chaco Boreal en los años 1940, 3 kg. anuales por persona, dato que en mi opinión es demasiado moderado para la realidad actual de los 'weenhayek (1946:376). Una cifra de 250 gramos por familia cada uno o dos días se acomodaría de manera más exacta a mis observaciones.

Las herramientas que se compran son machetes, palas, hachas y cuchillos, en orden de importancia. Casi todos los hombres tienen un machete; la mayoría de adultos en aldeas distantes tienen una pala; por otra parte, las hachas son más raras y los cuchillos son comunes sólo entre carpinteros. El kerosén se utiliza normalmente sólo en lámparas de latón hechas en casa, que se mantienen prendidas varias horas todas las noches. Aparte de los artículos mencionados en Cuadro 18, los 'weenhayek compran también prendas de vestir, mantas y otros artículos a los mestizos.

Si dejamos a un lado la Guerra del Chaco (c), que representa un estado de emergencia, podemos identificar varios signos de continuidad

en el desarrollo del intercambio económico ‘weenhayek: la importancia del comercio siempre ha sido notoria. Los bienes de exportación más significativos han sido el pescado y las artesanías. Los principales artículos de importación han sido el maíz, las herramientas y las prendas de vestir.

El comercio que los ‘weenhayek han llevado durante siglos puede resumirse entonces de la siguiente manera: maíz por pescado y herramientas; y artesanías por prendas de vestir. Aquí, empero, se debe hacer una acotación: entre la época anterior a la conquista (A) y la situación a fines del siglo XX (D), el trabajo asalariado y las migraciones laborales han adquirido una importancia crucial dentro del equilibrio comercial de estos indígenas.

Especialmente durante el último período ha habido un número considerable de enfrentamientos entre la economía tradicional de los ‘weenhayek y el sistema monetario de la sociedad vecina. Dichos enfrentamientos han sido de dos clases: estructurales e individuales.

Los conflictos individuales provienen de la dificultad de traducir el valor económico de un sistema a otro (cf. Long 1977:111). Por ejemplo, los ‘weenhayek saben qué esperar de un jornal, y lo calculan en pesos bolivianos. Pero cuando llegan a los productos artesanales, su concepción del tiempo invertido puede variar considerablemente, y por ende el dinero que esperan obtener.

En los años 1980, las llicas masculinas *hiilu'*, por ejemplo, se vendieron a 1 US$ a los representantes de la Misión Sueca en Villa Montes.[180] Se invirtió aproximadamente diez horas de trabajo en este producto. Por un jornal se pagaba en aquel entonces 1,30 US$. Entonces, desde un punto de vista comparativo, el bolso estaba subvalorado; el trabajo de artesanía cubría únicamente el 60–70% de un jornal. No obstante, fue aceptable porque se trataba de una artesanía doméstica que se podía realizar en cualquier lugar mientras se cumplían otras tareas, por ejemplo, el cuidado de los niños y la casa.

Si se vendía una llica a un tendero mestizo de Crevaux, la situación fue totalmente diferente. En este caso el tendero quería sacar una buena ganancia por su trabajo, y pagaba únicamente 0,20 US$ por cada llica. Por consiguiente el artesano ‘weenhayek recibió por su trabajo apenas el 12% de un jornal. Y si decidió aceptar el pago en especies, por ejemplo, en azúcar, la ganancia podía ser aún menor ya que el precio de los víveres en Crevaux solía

180 Las cifras que se refieren a las condiciones imperantes a mediados de 1984. La política económica de la Misión Sueca Libre fue pagar a los ‘weenhayek el mismo precio que podían obtener de comerciantes al por mayor o de tiendas que vendían artesanías. Así pues, la misión no tenía ningún beneficio económico y actuaba únicamente como un agente intermediario.

ser dos veces más caro que en Yacuiba, el pueblo más próximo. De acuerdo con Boerenkamp y Schuthof, los mestizos podían sacar una ganancia del 100% en la miel, de 650% en las llicas y del 900% en pieles de iguala y boa (1985:57).

Por otro lado, los 'weenhayek de Villa Montes podían vender un sillón en 2,50 US$, invirtiendo en promedio 10,5 horas de trabajo, con una ganancia neta de 2,25 US$. Esto implica un ingreso de 0.21 US$ por hora, aproximadamente equivalente a 130% del pago de un jornal. De hecho la ganancia por hora por un sillón fue igual a la de un trabajador semi-especializado, p.ej., un peón.

En el choque de valores de los dos sistemas, los 'weenhayek eran los grandes perdedores cuando los mestizos actuaban de intermediarios[181] (cf. Barth 1963:3 & Long 1977:11). En el caso de los sillones, los 'weenhayek pueden explotar su conocimiento botánico tradicional y algunas especies de árboles no tan valoradas por los criollos, logrando así poner la balanza un tanto a su favor.

El segundo tipo de enfrentamientos son de tipo individual y afectan a personas que se trasladan de una esfera económica a otra. Un ejemplo nos ofrece Fock (1966/67:100), que explica el posible destino de los hombres que regresaban del trabajo en los ingenios azucareros de la década de los 1960. Durante ocho o nueve meses de trabajo habían podido acumular una considerable suma de dinero, que se utilizaba en la adquisición de bienes de consumo.

Pero como la idea de la acumulación es extraña a la sociedad 'weenhayek (ver arriba), la costumbre es distribuir el excedente a la familia extendida, y cuando sus necesidades inmediatas quedan satisfechas, a otros parientes y vecinos. El resultado puede ser, en palabras de Fock: que "poco después de regresar a casa, el trabajador era el más pobre de todos"[182] (1966/67:100), ya que no tenía huerto propio como los demás.

Esta tendencia al despilfarro también ha obstaculizado el establecimiento de tiendas administradas por indígenas 'weenhayek. No conozco que una tienda nueva haya estado abierta más de un par de meses. Lo que ocurre es que durante este tiempo familiares, parientes, amigos y demás aldeanos compran al fío, y el pobre tendero se queda sin mercancías y con muchas

181 Fredrik Barth habla de "entrepeneurs" (1963:3). Para observaciones concernientes a las condiciones locales al inicio del siglo XX, ver Nordenskiöld (1910:173).

182 El texto original en inglés dice: "Shortly after his return home, the industrious man, ---, was the poorest of them all" (Fock 1966/67:100).

deudas pendientes. Por otra parte vale acotar que justamente por esta razón, los 'weenhayek en general representan un mercado abierto para los criollos o mestizos. En los años 1980 tenía varios ejemplos de maestros escolares mestizos de las aldeas 'weenhayek que abrieron tiendas y sacaron más dinero de los negocios que de sueldo como maestro.

Sin embargo, los mismos 'weenhayek también pueden explotar a su favor la discrepancia de valores existente. Muchos indígenas de Villa Montes vienen de Timboy, la única aldea forestal 'weenhayek en Bolivia. Por lo tanto, la mayoría de ellos tienen parientes en esta población. Como la economía indígena de Villa Montes es la más monetarizada de todas, y el dinero se distribuye en forma de "bienes almacenables", los visitantes de Timboy pueden comer y gozar de la hospitalidad de sus parientes en Villa Motes, pero no pueden volver a Timboy con ningún excedente. En cambio, un 'weenhayek de Villa Montes puede ir a Timboy durante la temporada de cosecha y aprovechar la hospitalidad, participar en la cosecha y traer tantas sandías y zapallos cuantos pueda cargar. En este caso una reciprocidad más general ha sido remplazada por un estado de incompatibilidad entre dos fracciones del sistema que pueden ser explotadas por el individuo. La tolerancia frente al despilfarro, empero, siempre ha sido alta, y esta actitud se mantiene hasta nuestros días.

Los enfrentamientos estructurales entre la economía monetaria nacional de los mestizos y la economía tradicional de subsistencia de los 'weenhayek son más serios porque alteran el equilibrio comercial. Pero la tolerancia frente a los cambios monetarios es grande, lo cual puede entenderse como una supervivencia la economía adaptativa de los cazadores- recolectores. A la larga una mayor influencia sobre los canales de distribución o una revaloración del trabajo indígena son lo único que puede cambiar la situación. La existencia de una supuesta cooperativa de pesca, que desde un punto de vista organizativo ha sido un fracaso, de hecho ha puesto a los 'weenhayek en una mejor posición para negociar con los mestizos. Esto sugiere la posibilidad de aumentar la influencia mediante organizaciones "adaptadas" parecidas a las uniones comerciales, sin alterar la estructura económica tradicional.

El comercio de principios de siglo XX, entre los 'weenhayek, los tobas, los tapietes y los chorotes, por un lado, y los ava-guaraníes y los chanés, por otro, se fundamentó en un acuerdo sobre el valor relativo del pescado en comparación con el maíz. De acuerdo con Nordenskiöld un pescado seco vale cierta cantidad de maíz seco, medido en "yambuy", un recipiente de cerámica (1910:128). Puede que el "yambuy" haya sido una especie de

unidad monetaria primitiva utilizada por los pueblos del Chaco.

Como ya se mencionó con anterioridad, los collares hechos con lentejuelas de concha (*lhaamsilis lheelht'àj*) se usaban también como una especie de moneda a principios de siglo (Rosen 1921:197). El valor de las telas y las ovejas, por ejemplo, correspondía a una cierta longitud de collar de concha. Estos collares también eran atractivos bienes de comercio y se utilizaban como medios de pago. Además, era posible acumular riqueza recolectando collares, e incluso mostrando la propia prosperidad mediante su exhibición pública. Nordenskiöld habla de hombres que andaban a llevar hasta veinte metros de collar (1910:127).

Parece como si sólo los jóvenes mostraran en público los collares; esto sugiere que el estatus posiblemente se medía según la atracción que ejercían los jóvenes sobre las mujeres y sus progenitores. En este caso las conchas eran un signo monetario del trabajo, que probablemente perdían su valor cuando el dueño contraía matrimonio y empezaba a participar en la vida económica de los adultos, revelando así su "verdadera" capacidad.

Es difícil determinar la edad de los collares de concha. Lozano ya habla de su uso allá por 1733,[183] (aunque se trataba de ornamentos de concha para la cabeza más que de collares propiamente dichos); pero como la función inicial debió ser meramente ornamental, su uso como medio de pago y circulante debe ser tardío. La fecha más temprana para los discos de concha sería un tiempo después de la llegada de los proto-mataco-guaicurúes al Chaco, según se colige del material local con que están hechos. La fecha más tardía para su uso como circulante sería los primeros años del siglo XX según lo dan a entender los informes de Rosen y Nordenskiöld.

Los collares de concha pueden haber sido una respuesta a la acuciante necesidad de circulante en la región del Chaco después de la conquista, es decir, después de la llegada de los blancos a Sudamérica en el siglo XVI (y del impedimento de comerciar con los Andes) y la aparición de un número cada vez mayor de interesantes artículos de comercio (herramientas, ovejas, caballos, etc.). Entonces, puede que se trate de un resultado directo o indirecto del impacto de la economía monetaria en los límites del Chaco de aquel entonces.

La Guerra del Chaco significó el final de la economía de la concha y la introducción de la economía monetaria. Los discos de concha fueron

183 La cita de Lozano dice: "ſolo si crian algunas ovejas no tanto para ſu ſuſtento, quanto para de ſu lana texer algunos ceñidores colorados, y ſmaltados con lentejuelas de conchas blancas que curioſamente labran, y de eſtos ceñidores ſe ponen en la cabeza, como diademas, y plumas de varios colores por la cintura, para celebrar ſus fiestas" (1733:84).

remplazados por monedas tanto en lo que se refiere al circulante como a los medios de pago. Entre los indígenas cimba (una subdivisión de los ava-guaraní) las monedas se continúan usando como ornamentos en collares femeninos. Al menos en el último caso la identificación entre los discos de concha y las monedas es obvia.

La transición de una economía de subsistencia a una economía "monetaria" ha sido gradual y lenta. Ni siquiera se puede decir que haya terminado todavía. Por lo menos a fines del siglo XX, los 'weenhayek todavía no utilizaban el dinero como los criollos o los mestizos de la sociedad nacional. Todavía había rasgos de reciprocidad generalizada.

Según lo manifestamos antes, los discos de concha nunca fueron acumulados de por vida; tampoco así el dinero actual. Los discos de concha se consideraban propiedad privada, una especie de productos manufacturados. Hoy en día el dinero se considera en gran medida de la misma forma, casi siempre como el resultado (indirecto) de actividades de artesanía. Pero como ocurría con los discos de concha, muchas cosas adquiridas con el dinero, como por ejemplo alimentos, se distribuyen entre los miembros del grupo familiar según las antiguas reglas de reciprocidad.[184]

Esta actitud frente al dinero creó una situación en por ejemplo la década de los 1980, cuando los 'weenhayek hacían mucho dinero en la pesca (ver 7.1.) y no obstante, una vez terminada la temporada, continuaban en el mismo estado de relativa pobreza como antes de su inicio (cf. Palavecino 1964, Boerenkamp & Schuthof 1985:91). Esto se puede comparar, a guisa de ejemplo, con el punto máximo de la temporada de frutas, cuando enormes cantidades de fruta se cosechan y consumen al no poder ser almacenadas por mucho tiempo.

Un ejemplo adicional de esta actitud frente al dinero se encuentra en las palabras de Palavecino: según este autor un indígena de los pueblos matacos "caza su jornal" (1964:384),[185] con lo cual nos da a entender que el individuo

184 Hasta donde puedo observar, esto demuestra por qué existe todavía un "respecto a la propiedad individual", a pesar de que el dinero se utiliza de la manera antes mencionada, contradiciendo así la suposición de Palavecino: "el colectivismo que rige la distribución de bienes obtenidos en las empresas de caza y pesca colectivas, debilite el sentido de la propiedad individual" (1964:383).

185 El texto dice: "normalmente el indígena chaquense entre las tareas que el blanco le ofrece, elige siempre el trabajo a jornal. En realidad estos menesteres permiten al indígena el goce inmediato del fruto de sus esfuerzos en condiciones que se asemejan a la caza. Mediante el trabajo a destajo el indígena el indígena "caza" su jornal" (Palavecino 1964:384). Esta actitud se encuentra entre muchos grupos indígenas de tipo recolectores y cazadores. Según Beach (1984:294): [the Inupiat] "shareholders - - - regard development companies and government

de estas sociedades clasifica el empleo y el comercio en sus categorías nativas, y "traduce" toda situación extraña siguiendo conceptos conocidos. En lugar de caminar en el bosque durante ocho horas para encontrar miel y poder festejar, trabaja para un ganadero las mismas ocho horas y utiliza el dinero para comprar azúcar con los mismos propósitos. Así pues el dinero se convierte en un bono de naturaleza intermediaria, sin valor intrínseco (cosa que en verdad ocurre en el caso de los papeles moneda de nuestro tiempo).

---

agencies simply as they would a new hunting ground" etc.

Capítulo 11

# Cambio y continuidad en la economía

## 11.1. Las condiciones actuales

### *11.1.1. Algarrobal*

Ya en repetidas ocasiones hemos declarado que Algarrobal es un asentamiento más tradicional que Villa Montes en muchos aspectos, y las actividades económicas no son una excepción. Si echamos un vistazo a la composición del trabajo estacional en Cuadro 6, podemos ver que los hombres de Algarrobal aún dedican más del diez por ciento a la caza, mientras que los de Villa Montes han abandonado totalmente esta actividad. En Algarrobal los hombres dedican cuatro veces más tiempo que sus parientes en Villa Montes a recolectar frutos y vegetales, incluyendo miel.

Un estudio de las actividades de las mujeres revela más o menos el mismo cuadro. Por ejemplo, ellas dedican 2,5 veces más tiempo que en Villa Montes a la recolección. Y en la misma línea, trabajan cinco veces más los huertos.

Las actividades de cuatro hombres de Algarrobal (Cuadro 19) subrayan esta tendencia propia de una economía más tradicional. Una característica notable es el pluralismo o la variedad de actividades en cuestión. Los cuatro hombres entrevistados el 10 de febrero de 1984 enumeraron varias actividades tradicionales: recolección, cacería, pesca, horticultura y comercio. En general esta tendencia tradicional es la regla en Algarrobal. La economía de subsistencia concuerda muy bien con la descrita en los capítulos anteriores (Para una composición exacta del trabajo, ver Cuadro 6).

Las actividades del mini-grupo residencial ("No 3") en Fig. 5 son algo excepcionales. En primer lugar, el grupo residencial es extremadamente pequeño, consiste solamente de una familia nuclear compuesta de seis individuos en total: dos adultos y cuatro niños. El tamaño del grupo familiar

puede deberse a que la familia se trasladó a Algarrobal apenas en 1984, y aunque tienen parientes en la aldea, no han tenido tiempo para establecer relaciones de parentesco definidas y formar así un grupo residencial mayor.

En segundo lugar, tanto el hombre como la mujer son de alguna forma excepciones. El hombre fue elegido portavoz (*niyaat*) de Algarrobal casi tan pronto llegó con su familia a la aldea. Esto va en contra de la tradición 'weenhayek, pero fue posible gracias a que el antiguo portavoz, persona cimera del "grupo residencial 5" era su pariente y le recomendó ante toda la comunidad de la aldea (ver 13.3–4.). El hombre era considerado un pescador razonable, pero un artesano muy mediocre, y lo que era peor, un holgazán. No planeaba nada; la principal actividad que realizó el 11 de febrero fue ir donde un granjero mestizo para poner en prenda su radio de transistores y comprar azúcar, mate y harina de trigo.

La mujer tampoco tuvo mucho éxito como artesana, y como la familia no tenía huerto, enfrentaba problemas de subsistencia durante la temporada de pesca muerta. Ese día fue a "visitar" dos veces los grupos residenciales vecinos y regresó con comida. La primera vez trajo maíz de un familia emparentada que había llegado del huerto. En la segunda ocasión obtuvo zapallo. En ambas visitas trajo también una cacerola de vegetales.

**Cuadro 19. Actividades de cuatro hombres de Algarrobal. 10 de febrero 1984**
/Actividades durante el día según sus declaraciones/

*Hombre, casa 7;*
Fue a Villa Montes temprano en la mañana y regresó tarde con la mercancía.

*Hombre, casa 8;*
Salió de cacería en la mañana y regresó a las 5 pm; tuvo suerte y cazó un ñandú y una iguana.

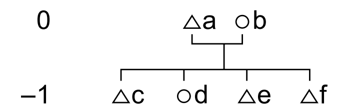
*Hombre, casa 12;*
Fue de pesca en la mañana y regresó en la tarde.

*Hombre, casa 23*
En la mañana fue al huerto un momento; cuidó una cabra. Fue a caminar en el bosque; encontró frutos de cactus.

**Fig. 5. Actividades diarias del "Grupo residencial 3", Alg., Feb. 11, 1984.**
/VERANO, TEMPORADA DE FRUTAS/
Miembros del grupo residencial:
- 2 adultos (a,b)
- 1 joven (c: 12 años de edad)
- 3 niños menores (d,e,f)

Los miembros viven en una casa ("No 3")
"a" era el portavoz de la aldea entonces.

*RELACIONES DE PARENTESCO:*



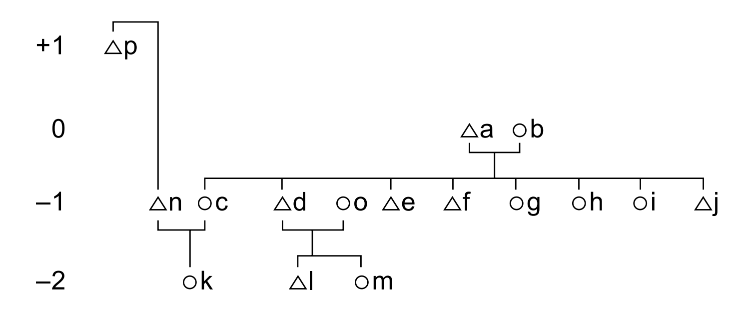

| *TIEMPO:* | *ACTIVIDADES* | | |
|---|---|---|---|
| | a–hombre | b–mujer | c–niño |
| 05:30 | la familia se levanta | | |
| 06:00 | *** | un mate simple | *** |
| 06:30 | Va donde un colono mestizo para empeñar el radio y comprar harina, mate y azúcar | Hace hebras para artesanía | = |
| 07:00 | | | = |
| 07:30 | | | = |
| 08:00 | | = | = |
| 08:30 | | va de visita (por maíz) | = |
| 09:00 | | | = |
| 09:30 | | o | = |
| 10:00 | = | baña al bebé | = |
| 10:30 | = | hornea pan en cenizas | = |
| 11:00 | *** mate | | *** hidromiel |
| 11:30 | *** | *** | *** |
| 12:00 | se sienta con los niños | va de visita | = |
| 12:30 | | | = |
| 13:00 | va de visita | = | = |
| 13:30 | | = | = |
| 14:00 | = | = | busca hojas para la pared de casa |
| 14:30 | = | o | |
| 15:00 | *** mate | o | *** hidromiel |
| 15:30 | = | arregla una pared de la casa | = |
| 16:00 | = | | = |
| 16:30 | convoca a los aldeanos | = | = |
| 17:00 | | = | = |
| 17:30 | = | = | = |
| 18:00 | *** | *** | *** |
| 18:30 | = | = | = |
| 19:00 | la familia se reune | | |
| 19:30 | = | = | = |
| 20:00 | = | = | = |
| 20:30 | la familia se va a acostar | | |
| 21:00 | = | = | = |
| Total “trabajo”: | 4 1/2 HRS. | 5 HRS. | 1 HR. |

Clave: * (comida); o (cocina); = (tiempo de ocio, visita o descanso).

**Fig. 6. Actividades diarias del “grupo residencial 5” Alg. Mayo 11, 1984**
/INVIERNO, INICIOS DE LA TEMPORADA DE PESCA/
Miembros del grupo residencial
– 7 adultos (a,b,c,d,n,o,p);
– 3 niños mayores (e: 14; f: 11; g: 10 años)
– 6 niños menores (h,i,j,k,l,m)

Los miembros viven en tres casas adyacentes (4,5,6) (Casa 4: d,o,l,m); (Casa 5: a,b,e,f,g,h,i,j); (Casa 6: n,c,k,p).
“a” era el portavoz de la aldea en este período
“e” estuvo en la escuela de Villa Montes el 11 de mayo

*RELACIONES DE PARENTESCO:*



<table>
<tr><th rowspan="2">TIEMPO:</th><th colspan="8">ACTIVIDADES</th></tr>
<tr><th>a–♂;</th><th>b–♀;</th><th>d–♂;</th><th>o–♀;</th><th>n–♂;</th><th>c–♀;</th><th>p–♂;</th><th>f/g</th></tr>
<tr><td>05:00</td><td>=</td><td>=</td><td>=</td><td>=</td><td>***</td><td>=</td><td>=</td><td>=</td></tr>
<tr><td>05:30</td><td>=</td><td>=</td><td>=</td><td>=</td><td rowspan="18">va al pueblo (Villa Montes) a vender pescado y comp-rar pan para vender</td><td>=</td><td>=</td><td>=</td></tr>
<tr><td>06:00</td><td colspan="4">la gente se levanta</td><td>=</td><td>=</td><td>=</td></tr>
<tr><td>06:30</td><td>***</td><td>***</td><td>***</td><td>***</td><td>o</td><td>=</td><td>***</td></tr>
<tr><td>07:00</td><td>=</td><td>=</td><td>=</td><td>=</td><td>***</td><td>***</td><td>=</td></tr>
<tr><td>07:30</td><td>=</td><td>=</td><td>=</td><td>=</td><td>=</td><td rowspan="3">va al huerto</td><td>=</td></tr>
<tr><td>08:00</td><td>=</td><td>=</td><td>=</td><td>=</td><td>=</td><td>=</td></tr>
<tr><td>08:30</td><td rowspan="4">va de pesca</td><td>=</td><td>=</td><td>=</td><td>=</td><td rowspan="4">sigue de pesca</td></tr>
<tr><td>09:00</td><td rowspan="3">hace llica</td><td>=</td><td>=</td><td>=</td><td>=</td></tr>
<tr><td>09:30</td><td>=</td><td rowspan="3">hace llica</td><td>=</td><td>=</td></tr>
<tr><td>10:00</td><td>=</td><td>=</td><td>=</td></tr>
<tr><td>10:30</td><td>=</td><td>=</td><td>=</td><td>=</td><td>=</td><td>=</td></tr>
<tr><td>11:00</td><td>=</td><td>=</td><td>=</td><td>=</td><td rowspan="3">hace llicas</td><td>=</td><td rowspan="2">va por agua</td></tr>
<tr><td>11:30</td><td>=</td><td>o</td><td>=</td><td>o</td><td>=</td></tr>
<tr><td>12:00</td><td>=</td><td>o</td><td>=</td><td>o</td><td>=</td><td>=</td></tr>
<tr><td>12:30</td><td>***</td><td>***</td><td>***</td><td>***</td><td>=</td><td>=</td><td>***</td></tr>
<tr><td>13:00</td><td rowspan="2">va al huerto</td><td rowspan="2">hace llica</td><td>=</td><td rowspan="3">hace llica</td><td>=</td><td rowspan="3">hace carpin-tería (silla)</td><td>=</td></tr>
<tr><td>13:30</td><td>=</td><td>o</td><td>=</td></tr>
<tr><td>14:00</td><td>=</td><td>o</td><td>=</td><td>o</td><td>=</td></tr>
<tr><td>14:30</td><td>=</td><td>=</td><td>=</td><td>=</td><td>***</td><td>***</td><td>***</td><td>=</td></tr>
<tr><td>15:00</td><td>=</td><td>o</td><td>=</td><td>=</td><td>=</td><td>=</td><td>=</td><td>=</td></tr>
<tr><td>15:30</td><td rowspan="2">va por leña</td><td>=</td><td>=</td><td rowspan="2">hace llica</td><td rowspan="2">hace hila</td><td>o</td><td>=</td><td>canta</td></tr>
<tr><td>16:00</td><td>o</td><td>leña</td><td>o</td><td rowspan="3">hace nueva pared para la casa</td><td>=</td></tr>
<tr><td>16:30</td><td>=</td><td>=</td><td>=</td><td>o</td><td>=</td><td>=</td><td>=</td></tr>
<tr><td>17:00</td><td>=</td><td>=</td><td>=</td><td>o</td><td>=</td><td>=</td><td>=</td></tr>
<tr><td>17:30</td><td>***</td><td>***</td><td>***</td><td>***</td><td>***</td><td>***</td><td>***</td><td>***</td></tr>
<tr><td>18:00</td><td>=</td><td>=</td><td>=</td><td>=</td><td>=</td><td>=</td><td>=</td><td>=</td></tr>
<tr><td>18.30</td><td>=</td><td>=</td><td>=</td><td>=</td><td colspan="2">casa 6 se reune</td><td>=</td><td>=</td></tr>
<tr><td>19:00</td><td>=</td><td>=</td><td>=</td><td>=</td><td>=</td><td>=</td><td>=</td><td>=</td></tr>
<tr><td>19:30</td><td colspan="3">casa 4 y 5 se reunen</td><td>=</td><td>=</td><td>=</td><td>=</td><td>=</td></tr>
<tr><td>20:00</td><td>=</td><td>=</td><td>=</td><td>=</td><td>=</td><td>=</td><td>=</td><td>=</td></tr>
<tr><td>20:30</td><td colspan="5">la gente se va a acostar</td><td>=</td><td>=</td><td>=</td></tr>
<tr><td>Total:</td><td>4 hrs</td><td>5hrs</td><td>1/2hr</td><td>6hrs</td><td>10hrs</td><td>4hrs</td><td>4hrs</td><td>1hr</td></tr>
</table>

Clave: *** (comida); o (cocina); = (tiempo de ocio, visitas o descanso).

**Cuadro 20. Expedición de pesca, Algarrobal, 12 de Mayo, 1984**
*/INVIERNO, INICIOS DE LA TEMPORADA DE PESCA/*
Partida a la 8:30 am., temperatura + 15°C
Total: 4 horas 33 min.

* a) caminata al lugar de pesca, 58 minutos
* b) pesca en el lugar I, 22 minutos
* c) caminata al siguiente lugar de pesca, 24 minutos
* d) pesca en el lugar II, 24 minutos
* e) caminata de regreso a la aldea, 1 hora 25 minutos

Nota: La pesca se interrumpió por el mal tiempo.

El transistor empeñado se convirtió en alimento para dos días a lo sumo. La mujer utilizó todo el paquete de harina de trigo para hacer pan horneado a la ceniza, que se acabó de inmediato. Los niños de las familias que les regalaron maíz y zapallo estuvieron presentes y compartieron el pan.

En la tarde (entre las 16:30 y las 17.30 p.m.) el hombre se paseó por la aldea convocando a la gente al trabajo comunal del día siguiente. La mujer compuso una de las paredes de la vivienda con hojas que el muchacho de doce años había conseguido en el bosque. De este modo la única actividad económica productiva directa de todo el grupo residencial fue la una hora y media de hilado que la mujer tuvo en la mañana. Empero, con la ayuda del empeño y de las "visitas" la familia tuvo tres comidas (el maíz, el pan y el zapallo) y varios mates.

Si el "grupo residencial 3" era excepcionalmente pequeño e improductivo, el "grupo residencial 4" tenía un tamaño promedio y se considera trabajador y muy productivo. Los dos días de observación se realizaron en diferentes épocas del año, pero como la temporada de pesca no había empezado (estaba "demasiado frío para los peces") el 11 de mayo, las diferencias circunstanciales no fueron demasiado grandes. La cantidad promedio de trabajo invertido tampoco fue muy diferente: en el grupo residencial 3 tenía adultos que como promedio trabajaban 4,75 horas; en el grupo residencial 5 los adultos trabajaban un promedio de 4,85 horas. No obstante, la producción era mucho más importante porque ocupaban mejor el tiempo.

Las mujeres dedicaron un total de ocho horas a la artesanía, y "n" incluso ignoró la división sexual del trabajo y ayudó a su mujer con el hilado por una hora; en total nueve horas se invirtieron en artesanías. Dos horas se destinaron a la pesca, pero como no era temporada alta todavía, no

hubo buenos resultados. Dos horas y media se dedicaron a la horticultura, básicamente a la cosecha de camotes. La mayoría del tiempo "n" estuvo en Villa Montes, donde vendió el pescado del día anterior a un buen precio de pre-temporada, convirtiendo en pan todo el dinero recibido por la pesca, y vendiéndolo después a los compañeros de la aldea a un precio dos veces superior al que había pagado en Villa Montes. Así mejoró el precio final del pescado, y en dos días habían duplicado el dinero. Mientras tanto, vivían del huerto.

El anciano del grupo, que llamaremos "p", se puso a hacer una silla al mediodía y a construir una pared nueva entre las viviendas 4 y 5. Esta pared pretendía ser un "parabrisas" para la familia de "a" cuando llegara el invierno. Los niños sólo fueron por agua, trabajando en total menos de una hora. En la tarde las adolescentes se deleitaron cantando algunas piezas en español.

Cuadro 20 muestra el tiempo invertido el día siguiente en caminar y pescar respectivamente. En el principio los hombres salieron juntos, pero como tuvieron dificultades, se dividieron y fueron a diferentes lugares de pesca. El día efectivo de trabajo llegó apenas a cuatro horas y media, un poco menos del promedio.

Tal como nos muestra Cuadro 6, los hombres y las mujeres de Algarrobal dedicaron a la horticultura un promedio estimado de siete y cinco horas semanales respectivamente. Para los hombres ésta es la segunda actividad a la que dedican más tiempo después de la pesca. En Cuadro 21 podemos observar el tamaño del área cultivada en Algarrobal y sus vecindades. El total llega a casi seis hectáreas, de las cuales apenas 1,3 están en barbecho, 0,7 ha. se explotan únicamente durante la temporada de frutos por tratarse de un huerto ribereño, y las restante 3,8 ha se cultivan a lo largo del año. Considerando el tiempo invertido, los huertos reciben una atención bastante buena y por consiguiente su producción es satisfactoria (cf. Cuadro 23).

Cuadro 22 muestra el tamaño de los rebaños de cabras y cerdos para la venta. A las cabras se permite deambular durante el día pero cuando llega la noche se las encierra en corrales hechos con ramaje replantado. Fuera de abrir y cerrar el corral, las cabras están sueltas. Sin embargo, los cabritos recién nacidos se mantienen amarrados. No se dedica mucho tiempo a las cabras, los cerdos o las aves de corral. No producen mucho, pero como el ganado menor exigen menos tiempo, la ganancia final es aceptable. En Algarrobal el número de cabras, cerdos y aves de corral se acerca al promedio para una aldea 'weenhayek de su extensión, según mis observaciones.

Cuadro 23 presenta la composición dietética para cuatro aldeas. Las cifras para una de ellas, Yuto (la Argentina), proviene del trabajo de campo den Niels Fock en 1960, mientras las estadísticas de las tres restantes son de 1984; dos de mi propio trabajo de campo y una de del rabajio de campo de Boerenkamp & Schuthof en 1984; por lo tanto son más comparables.

Si comparamos este cuadro con Cuadro 6, podemos entender que los cambios estacionales son grandes en ambos casos. La pesca representa el 60% del alimento de invierno, mientras que en verano apenas es el 10%. De la misma manera, los productos de la recolección y la horticultura juntos corresponden al 50% del alimento de verano, y sólo al 15% de invierno.

Desafortunadamente no tengo datos sobre el porcentaje de proteínas y calorías en los alimentos, pero sospecho que el consumo de proteínas durante el invierno se acerca al índice recomendado, y que es mucho más alto en el invierno o la temporada de pesca, cuando el pescado constituye hasta el 60% del alimento comsumido. Un sondeo de la situación sanitaria de los ‘weenhayek confirma esta sospecha puesto que no se han encontrado tendencias de subalimentación o malnutrición (Alvarsson, S., 1978).

**Cuadro 21. Número y tamaño de los huertos en Algarrobal**

| Den.: | Tamaño: | Observaciones: |
|---|---|---|
| a) | 70 x 40 m. = 2.800 $m^2$ | área adyacente a la aldea |
| b) | 35 x 20 m. = 700 $m^2$ | huerto fluvial, a 1 km. |
| c) | 26 x 22 m. = 572 $m^2$ | adyacente; barbecho |
| d) | 26 x 20 m. = 520 $m^2$ | adyacente; barbecho |
| e) | 36 x 14 m. = 504 $m^2$ | a 100 metros de la aldea |
| f) | 20 x 14 m. = 280 $m^2$ | a 50 metros de la aldea |
| g) | 18 x 12 m. = 216 $m^2$ | adyacente; |
| h) | 14 x 12,3 m. = 172 $m^2$ | adyacente; |
| i) | 18 x 8 m. = 144 $m^2$ | adyacente; |

TOTAL: 9 huertos con una area total de 5.908 $m^2$ de tierra cultivada

Nota: De estos huertos:
– uno es “huerto fluvial” (700$m^2$)
– tres están en barbecho (1 372 $m^2$)
– cinco son huertos productivos durante todo el año (3 839 $m^2$ = 3.8 hectáreas)

**Cuadro 22. Animales domésticos en Algarrobal**

| *No:* | *Animal:* |
|---|---|
| 55 | cabras |
| 17 | cerdos |
| 80 | aves de corral |
| 5 | patos |

Nota: Aquí no se incluye el perro, el animal doméstico más común, porque su importancia económica solamente es indirecta en la caza y el cuidado de rebaños.

**Cuadro 23. Composición de la dieta de los indígenas 'weenhayek en los años 1960 y 1980**

| | | *Yuto–60* | *Crevaux–84* | *Algarrobal–84* | *V.Montes–84* |
|---|---|---|---|---|---|
| Caza | | | | | |
| | i | – | 0 | 0 | 0 |
| | v | – | 55 | 10 | 0 |
| | Σ | *15%* | *27%* | *5%* | *0%* |
| Recolección | | | | | |
| | i | – | 0 | 5 | 0 |
| | v | – | 30 | 30 | 10 |
| | Σ | *30%* | *15%* | *18%* | *5%* |
| Pesca | | | | | |
| | i | – | 75 | 60 | 50 |
| | v | – | 0 | 10 | 10 |
| | Σ | *40%* | *38%* | *35%* | *30%* |
| Horticultura | | | | | |
| | i | – | 15 | 10 | 0 |
| | v | – | 15 | 20 | 10 |
| | Σ | *10%* | *15%* | *15%* | *5%* |
| Alimentos comprados | | | | | |
| | i | – | 10 | 25 | 50 |
| | v | – | 0 | 30 | 70 |
| | Σ | *5%* | *5%* | *27%* | *60%* |

i = invierno / estación de lluvias / temporada de frutas
v = verano / estación seca / temporada de pesca
Σ = todo el año / promedio

Nota: Las cifras de Yuto–60 (de la aldea wichi [mataco-güísnay] de Yuto en la Argentina, 1960) fueron tomadas de Fock 1982:12, donde se hallan bajo el índice "porcentaje de cantidades alimenticias"; para Crev–84 (la aldea 'weenhayek de Crevaux, 1984) las cifras salieron de Boerenkamp & Schuthof 1985:45–48, en donde se clasifican como "el porcentaje de alimentos que vienen de –". Los datos para Algarrobal y Villa Montes son estimaciones del porcentaje de alimentos consumidos en base a mis notas de campo.

### *11.1.2. Villa Montes*

El asentamiento 'weenhayek de la ciudad de Villa Montes es obviamente mucho más urbano que Algarrobal. Esto se refleja de varias formas, quizás sobre todo en las actividades de subsistencia. Mientras que en gran medida los 'weenhayek de Algarrobal continúan cazando y recolectando,

ver Cuadro 6, los hombres de Villa Montes han olvidado por completo la cacería y dedican apenas media hora semanal como promedio a actividades de recolección. Poco tiempo, menos de 4%, se destina a la horticultura, mientras que la pesca y la artesanía corresponden al 85% de su tiempo.

Esto se refleja en Cuadro 24, donde la mayoría de los hombres se dedican en invierno a pescar y en verano a elaborar objetos manufacturados. La gran diferencia en comparación con Algarrobal es que los hombres de Villa Montes dedican mucho más tiempo a la artesanía en el verano.

**Cuadro 24. Actividades de cuatro hombres, Villa Montes, 13 de julio y 14 de noviembre de 1984**
/Actividades durante el día según sus mismas palabras/

*13 DE JULIO, 1984 /INVIERNO, TEMPORADA DE PESCA/*

| *Hombre, casa 1* | *Hombre, casa 3* |
|---|---|
| pescó con jábega en grupo todo el día. | pescó con jábega en grupo todo el día. |
| *Hombre, casa 13* | *Hombre, casa 38* |
| bajó a la “quebrada” (lecho seco de un río) y sacó carbón de leña Regresó a la tarde. | pescó con jábega en grupo todo el día. |

*14 DE NOVIEMBRE, 1984 /VERANO, TEMPORADA DE FRUTAS/*

| *Hombre, casa 1* | *Hombre, casa 3* |
|---|---|
| Hizo artesanía la mayor parte del día. | Hizo artesanía hasta altas horas de la noche. |
| *Hombre, casa 13* | *Hombre, casa 38* |
| Fue al huerto cerca del monte y escardó. | Hizo artesanía hasta altas horas de la noche. |

Las diferencias también se reflejan en los modelos de consumo de Cuadro 23. Mientras la gente de Algarrobal sólo consume 27% de “comida comprada”, en Villa Montes este porcentaje sube al 60%. Los habitantes de este último poblado ni siquiera están cerca del nivel de autosubsistencia (sólo producen 40% de lo que consumen), mientras que los de Algarrobal son casi autosuficientes (producen 73% de lo que consumen). De acuerdo con las cifras presentadas por Boerenkamp & Schuthof (1985:45–48), los ‘weenhayek de Crevaux son casi totalmente autosuficientes porque

producen 95% de lo que consumen.

Durante la Guerra del Chaco, y las tres décadas siguientes, los ‘weenhayek de Villa Montes dependieron mucho del trabajo asalariado. Las artesanías actuales arrojan una ganancia tres veces mayor en comparación con el trabajo asalariado local; sin embargo, la artesanía también permite a estos indígenas tener libertad de elección, que no la tienen con un trabajo que requiere de ocho a doce horas diarias. En consecuencia no ha de sorprendernos que los ‘weenhayek hayan vuelto su mirada a horizontes tradicionales pese a que los cambios medioambientales han impedido su regreso a la caza y la recolección.

## 11.2. Cambio económico y continuidad

El territorio de los ‘weenhayek esta rodeado de ganaderos mestizos que se han dispersado en la tierra tradicional de estos indígenas, y de comerciantes que viven en centros poblados y visitan continuamente a los indígenas para comprarles artesanías, pescado y pieles. Con el correr de los años el pueblo ‘weenhayek se han dividido en dos: los ‘weenhayek bolivianos y los ‘weenhayek argentinos (ver Mapa 2 y Capítulo 15); esta división ha fomentado la integración indígena a las respectivas economías nacionales. La meta principal de las autoridades ha sido la integración total, y el objetivo de los misioneros evangélicos, mitigar el impacto.

Ingresos de la economía ‘weenhayek actual representan un buen porcentaje de las entradas regionales a la alcaldía de Villa Montes, por medio de los impuestos a la actividad pesquera. Además los ‘weenhayek colocan una gran cantidad de artesanía y otros trabajos de carpintería en los mercados de la zona. Están ya desde décadas acostumbrados al dinero, y saben su valor. Probablemente manejan sumas mayores que cualquier otro grupo indígena del Chaco boliviano.

En por ejemplo los años 1980, la industria pesquera empleaba aproximadamente entre cien a doscientas personas de Villa Montes y de aldeas cercanas durante los meses de mayo a septiembre. La vasta mayoría de los pescadores eran indígenas ‘weenhayek. Esto equivalía a ochocientos mensuales o 24.000 jornales. De diez a quince criollos o mestizos viven del comercio o el expendio en tiendas durante este período. Un número ligeramente mayor trabaja de panaderos o cocineros.

Asimismo, durante estos meses eran contratados a tiempo completo de cuatro a cinco taxistas, que traían a los ‘weenhayek de los campamentos de pesca y les llevaba a estos lugares. Dos personas trabajaban a tiempo

completo en el salón del pueblo registrando y recolectando los impuestos. Aproximadamente cincuenta choferes y ayudantes vivían de la pesca durante este período.

Los regresos eran impresionantes. En un buen año se podía pescar 750.000 kilogramos de pescado, que representaban un ingreso aproximado de 300.000 US$ para los 'weenhayek, 300.000 US$ para el pueblo de Villa Montes (en forma de impuestos) y unos 750.000 US$ para el sector de servicios de transporte; en total aproximadamente 1.350.000 US$. Ortiz Lema estimaba que "cada Nocten obtiene una ganancia, en cuatro meses, igual o superior a la que percibe en un año un jornalero urbano" (1986:123).

En comparación, los 'weenhayek ahora no tienen ningún intercambio económico con sus antiguos socios comerciales, los chanés, los ava-guaraníes o los pueblos de los Andes. Ahora todo contacto comercial tiene como contraparte al mestizo. Han dejado de fabricar collares de concha, que en el pasado fueron la moneda del Chaco, y ahora usan billetes y monedas bolivianas o argentinas para hacer sus pagos. Han dejado de consumir un gran número de tubérculos, raíces y frutos, y prefieren adquirir alimentos occidentales en vez de ellos. Han dejado de fabricar prendas de vestir tradicionales y básicamente usan la vestimenta occidental.

En base a estos hechos un forastero concluye con todo derecho que la economía de este pueblo ha experimentado transformaciones fundamentales. Tal vez confirmen esta opinión algunos informantes indígenas tradicionales que se concentran en la incorporación casual de artículos e ideas occidentales y quieren proyectar la imagen de "gente nueva" (Boerenkamp & Schuthof, 1985:87).[186] Finalmente, en base a una primera observación podríamos sugerir con Boerenkamp y Schuthof que la mayor parte de la sociedad 'weenhayek tradicional está "en ruinas" (ibíd:92).[187]

---

186 El término "control de impresión" (*impression management*), según aparece en este texto, es de Goffman (1978 (1959):203 ss). En este punto hago referencia al hecho de que los 'weenhayek casi siempre son muy conscientes de la información que da a una persona. Una de las estrategias actuales más importantes es adaptarse en apariencia a la sociedad nacional, adoptando el cristianismo evangélico (para mayor información al respecto, ver final de 3.3.). La expresión "gente nueva" (cf. Boerenkamp & Schuthof 1985:87) contrasta radicalmente con el aparente tradicionalismo de los 'weenhayek (ver 1.1.) y por lo tanto, en mi opinión, se debe considerar un excelente ejemplo de este "control de impresión". Para una discusión más profunda de este tema, ver Vol. 2.

187 Esta cita algo abreviada se basa en la siguiente oración original: "Sin embargo los matacos supieron desarrollar una nueva estructura social sobre las 'ruinas' de la cultura tradicional" (Boerenkamp & Schuthof 1985:92).

El problema es que un análisis exhaustivo y general arroja cierto número de hechos que de alguna manera no encajan en este cuadro. A pesar de estos cambios fundamentales los ‘weenhayek siguen siendo un pueblo inusualmente resistente a cualquier tipo de integración económica. Las autoridades, los misioneros (Martínez 1983:200–201) y algunos antropólogos (Palavecino 1964:383 ss; Bórmida 1983:195) deploran al unísono las numerosas oportunidades de "desarrollo económico" que los ‘weenhayek han "desperdiciado". Incluso han fracaso programas de ayuda especialmente destinados al desarrolle de sus actividades de subsistencia tradicional, p.ej.: cooperativas de pesca o proyectos agrícolas. Por otra parte, los ‘weenhayek se consideran a sí mismos "tradicionalistas", frente a la mirada de la sociedad nacional y de los misioneros. La identidad étnica es fuerte y su lengua conserva una firme posición.[188]

En mi opinión no podemos explicar esta aparente contradicción sin tomar en cuenta el universo epistemológico y conceptual que conservan los ‘weenhayek (ver 3.2.). Si lo hacemos así, veremos que cambios "obvios" a menudo corresponden a detalles menores en esta red clasificatoria, y que el modelo general es de una continuidad sorprendente. Tal como yo lo entiendo, de hecho es posible utilizar más o menos el mismo modelo conceptual para la economía ‘weenhayek de la era pre-conquista (ver Fig. 7) que para la economía indígena de los años 1980 (ver Fig. 9).

En base a los conceptos cosmológicos tradicionales, podemos comparar estas dos economías, separadas temporalmente al menos por cien años, e ir añadiendo comentarios relativos al tiempo. La unidad económica básica era, entonces como en los años 1980, el grupo familiar o residencial (*‘noo’wetlheleyh*) (ver 4.2.5.), representado por el cuadrado central de las figuras 7, 8 y 9. La fuerza de trabajo se dividía básicamente en dos categorías: mujeres y hombres (ver 4.3. para otros comentarios), en las ilustraciones representadas por dos cuadrados divididos (fuerza de trabajo femenina a la izquierda y fuerza de trabajo masculina a la derecha).

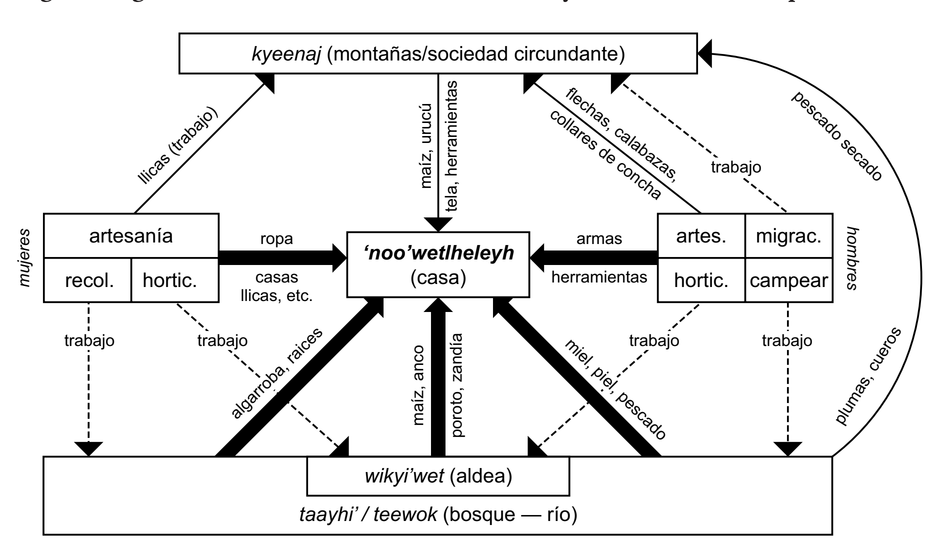
Las posibles esferas de actividad (cf. Fig. 4) están en los tres casos restringidas a las cuatro que son accesibles a los seres humanos (en su estado normal no extático): *wikyi’wet* (el área cultural; la aldea y el huerto); *taayhi’* (el bosque); *teewok* (el río); y *kyeenaj* (las montañas, o en un sentido más amplio, las sociedades vecinas).

Se subrayan cuatro diferentes modos productivos: *takyowalhan’* (recolección y caza), *kyuumlhih* (trabajo en huertos, con artesanía, o en

188 Para una discusión de la importancia y el estatus del idioma ‘weenhayek, ver Vol. 5.

conexión con migraciones), *t'iwoqoy'* (pesca) y *thatlà'eelh* (cambio, trueque o venta). Estos modos están señalados con flechas en la figura respectiva. La fuerza de trabajo, hombres y mujeres, por lo tanto se dirige a cada una de las diferentes esferas de actividad: la caza y la recolección, la pesca, el comercio y el trabajo manual. El grupo familiar se sustenta a base de estas cuatro actividades. Naturalmente la fuerza de trabajo forma parte del grupo familiar (*'noo'wetlheleyh*) y aprovecha los frutos de su trabajo, aunque esto no se muestre en las ilustraciones.

**Fig. 7. Organización económica de los 'weenhayek antes de la conquista**




Notas:
A: Areas de actividad (rectángulos en la figura)
— *kyeenaj* (la montaña/la sociedad circundante)
— *taayhi'* (el bosque)
— *teewok* (el río)
— *wikyi'wet* (la aldea/los huertos)
— *'noo'wetlheleyh* (casa, unidad residencial)
B: Formas de producción (flechas en la figura)
— *takyowalhan'* (caza y recolección) — en *taayhi'*
— *kyuumlhih* (trabajo) — en *kyeenaj* y *wikiywet*
— *t'iwoqoy'* (pesca) — en *teewok*
— *thatlà'eelh* (trueque, comercio) — en por ejemplo *kyeenaj*
C: Unidades de producción y consumo (rectángulos en la figura)
— *'atsiinhayh* (mujeres) /a la izquierda en la figura/
— *hi'noolh* (hombres) /a la derecha en la figura/
— *'noo'wetlheleyh* (grupo familiar) /en el centro de la figura/

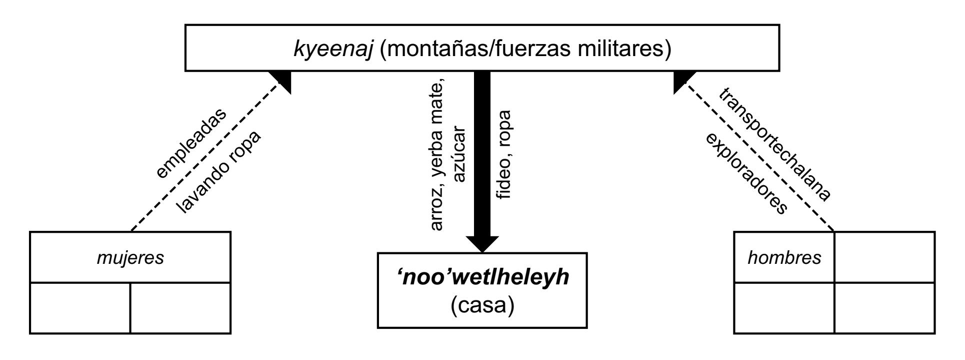
La unidad de producción femenina (cuadrado de la izquierda) trabaja en el bosque recolectando frutos, raíces, tubérculos y plantas, y obteniendo materia prima para la artesanía. En un grado menor la situación es semejante con respecto al río donde las mujeres recogen agua.

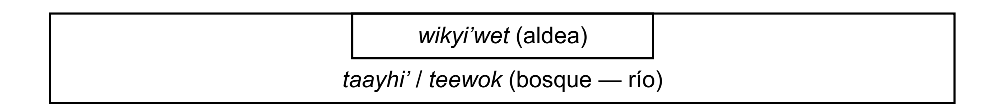
Las mujeres también trabajan en la esfera cultural. Cosechan productos hortícolas (maíz, poroto, anco, zapallo, etc.) y elaboran productos manufacturados como llicas, prendas de vestir, viviendas y diferentes utensilios de primera necesidad.

La unidad de producción masculina (cuadrado de la derecha) trabaja en todas las cuatro esferas disponibles. Además, venden un cierto número de productos, provenientes de otras esferas, a la sociedad circundante. De su trabajo se obtiene lo siguiente: del bosque sacan miel, carne, pieles y cueros para el consumo, materia prima para la artesanía, y plumas, miel y cueros para venderlos afuera. Del río sacan pescado, un poco de carne roja y conchas de molusco para el consumo doméstico y pescado para la venta. En la zona cultural (*wikyi'wet*) cosechan productos agrícolas y producen artefactos (como herramientas y armas) para uso doméstico y artesanías para la venta. De la sociedad circundante, obtienen bienes de consumo (herramientas, prendas de vestir, ornamentos y comida), y últimamente, dinero.

Si echamos una mirada a las transformaciones que la economía 'weenhayek ha experimentado durante los años señalados en las ilustraciones (Fig. 7–9), el cambio dramático de la economía de preguerra a la economía de guerra, cuando los 'weenhayek estuvieron sometidos a condiciones propias de los campos de concentración, es muy sorprendente. No obstante, la restauración gradual de algo que nos recuerda a una economía tradicional en el período de posguerra es igual de sorprendente.

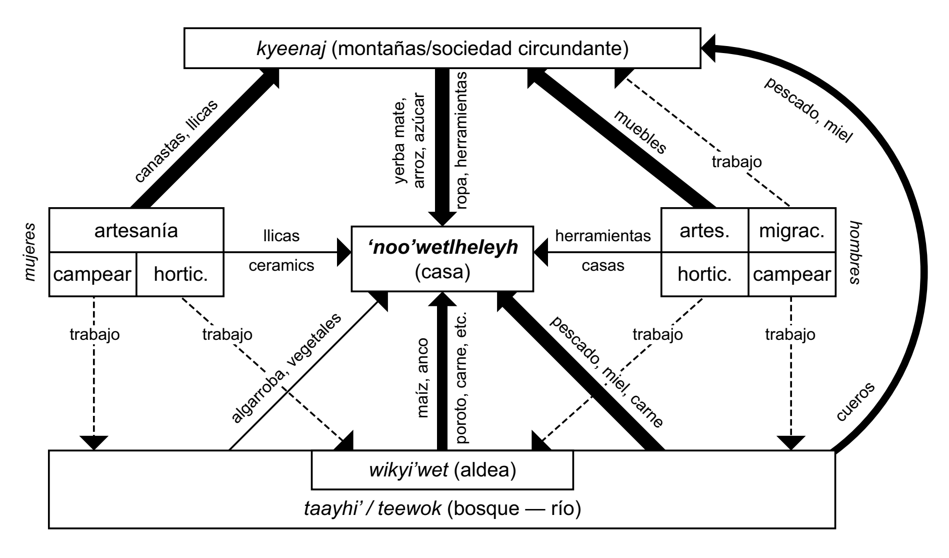
**Fig. 8. Organización económica tradicional de los ‘weenhayek en la Guerra del Chaco**




Notas: ver Fig. 7.

**Fig. 9. Organización económica de los ‘weenhayek en 1985**




Notas: ver Fig. 7.

La terminología cosmológica de los ‘weenhayek nos ayuda a ilustrar la estructura epistemológica y económica concreta y, además, la continuidad mental interna. Desde ese punto de vista, los cambios más importantes entre las economías de preguerra (Fig. 7) y posguerra (Fig. 9) son en cantidad y en tipo, mas no en estructura. El modelo económico general se organiza de una forma parecida; las esferas de actividad son las mismas, la organización de la fuerza de trabajo e incluso todos los sectores productivos están intactos. Las transformaciones más notorias se encuentran en el tipo y en la cantidad de artículos que circulan entre las diferentes esferas de producción.

En el período de preguerra la producción femenina estaba orientada básicamente a la esfera doméstica, mientras que el grueso de la misma se encamina hoy en día (Fig. 9) a los productos "exportados" al mercado nacional. Al mismo tiempo la mayoría de los bienes de consumo de origen femenino ya no provienen de la combinación de la zona cultural (*wikyi'wet*) y el bosque (*taayhi'*), sino de aquella y la sociedad nacional (*kyeenaj*), lo cual significa que los productos hortícolas siguen conservano la importancia de siempre. De modo que los productos de la recolección femenina, ricos en carbohidratos (raíces, rizomas, tubérculos y algunos frutos) han disminuido en importancia y a grandes rasgos han sido sustituidos por productos occidentales de la misma composición nutritiva (macarrones, arroz y harina de trigo) adquiridos a la sociedad nacional.

La producción masculina también estaba orientada a la zona doméstica en primer lugar, pero en los años 1980 estaba encaminada más hacia la sociedad nacional. Se vendían más cosas y muchas otras se intercambian; a su vez se compraban más artículos a la sociedad nacional. Mientras que la miel era básicamente un bien de consumo en los días que antecedieron a la conquista, ahora es mucho más un artículo de carácter mercantil que se intercambia con azúcar.

Si bien el pescado comerciado en el mismo período era seco, ahora el que se vende a los camioneros es fresco. Antes se manufacturaba flechas, collares de conchas y calabazas, ahora esta esfera consiste básicamente de muebles de mimbre. La contribución masculinas a la dieta, rica en proteínas animales, no ha cambiado mucho en cuanto a la cantidad, pero los productos de la caza han disminuido mientras la participación de la pesca ha crecido tras la introducción de la jábega.

La unidad de producción era también la entidad básica de consumo: el *‘noo'wetlheleyh* o grupo familiar (el cuadrado del centro en todas las tres ilustraciones). El alimento de comsumo principal en la economía de preguerra fue el maíz, y sigue siendo uno de los alimentos de comercio más

importes. La tela y las herramientas eran de dos categorías en el pasado, y en el presente han aumentado notablemente. El pigmento rojo (urucú), utilizado para la pintura facial, ha sido desplazado como el principal artículo de trueque básicamente por alimentos, entre los que se encuentran el fideo, la yerba mate, el arroz, el azúcar y la harina de trigo, todos comparativamente recientes pero de gran importancia para la cocina actual de estos indígenas. Estos artículos han posibilitado la disminución de productos del bosque.

Si nos limitamos nuevamente al estudio de la organización del trabajo, las grandes diferencias son en el tipo y la cantidad de las mercancías circulantes. En este caso el cambio de mayor importancia es la disminución de productos del bosque y el aumento simultáneo en el comercio con la sociedad circundante. Básicamente la transformación se debe a una combinación de factores ambientales y políticos. Por ejemplo, los animales de caza mayor se están extinguiendo y las actividades cinegéticas se tornan cada día más difíciles. La sociedad circundante y los potenciales socios comerciales ya no están en las montañas (a medio camino de ellas, como ocurrió durante el siglo diecinueve), sino justo afuera de la aldea o el habitat.

Además, los 'weenhayek han llegado a preferir algunos alimentos comerciales a otros clasificados bajo la etiqueta de "alimentos de emergencia" (ver Cuadro 10), y así tienen que depender del comercio, en vez de la recolección, para adquirir dichos alimentos ricos en carbohidratos.

Sin embargo, si seguimos la terminología cosmológica y la clasificación de los 'weenhayek, esbozadas anteriormente y en Fig. 7–9, podemos ver como, durante las últimas décadas, han podido recrear una organización económica que nos recuerda mucho a la tradicional, existente aún a principios de siglo XX y descrita por Nordenskiöld (1910), Rosen (1921) y otros autores. Esto se ha logrado pese a que el cambio social en el área ha sido evidente. Si tomamos en cuenta el que los estadios intermedios entre los dos parámetros terminales (Fig. 7 y 9) abarcan la Guerra del Chaco (Fig. 8), las migraciones laborales masivas a la Argentina y los repetidos intentos integracionistas y misioneros, esta afirmación es aun más llamativa.

Desde el siglo XVII a la década de los 1960 las migraciones laborales fueron importantes para arreglar el déficit en la balanza comercial. Dichas migraciones variaron en cualidad pero siempre conservaron su trascendencia. Actualmente la comercialización y la mayor producción de artesanías han equilibrado el comercio, y las migraciones laborales ya no son necesarias. En este aspecto los 'weenhayek de hecho se acercan más a la situación que prevalecía antes de la conquista que hace un siglo.

Después de la Guerra del Chaco (ver Fig. 8), cuando todos los sectores tradicionales de producción fueron suprimidos y se introdujeron nuevos artículos de consumo, la colonización del territorio 'weenhayek por ganaderos criollos fue relativamente rápida. Su influjo llego a los debilitados 'weenhayek y los indujo a aceptar el trabajo asalariado. Actualmente, recuperados los derechos sobre la tierra, impulsada la comercialización del pescado y las artesanías, el trabajo asalariado es muy raro.

¿Cómo ha sido posible esta continuidad en la organización económica de los 'weenhayek? Aparte de los intactos cimientos económicos, un factor importante es que el modelo cultural 'weenhayek de la organización del trabajo se ha mantenido bastante inalterado, lo cual se refleja en la conservación de los conceptos y la función de cada una de sus partes.

Ya antes dijimos que la organización tradicional de los 'weenhayek ha sido reproducida o reconstruida en gran parte. Como el idioma 'weenhayek ha cambiado muy poco, es natural que las palabras que designan las diversas actividades sigan siendo las mismas (ver Cuadro 25). Es aún más interesante notar que todas las actividades económicas se practican todavía, aunque existen cambios en la cantidad del trabajo realizado en diferentes áreas. La importancia de la caza y la recolección (ver Cuadro 25:1) ha disminuido notablemente, mientras que la importancia de actividades como el comercio (ver Cuadro 25:5) y el trabajo hortícola (ver Cuadro 25: 3) han cambiado muy poco, y si es así, posiblemente hayan crecido un poco. La disminución de la caza y la recolección se ha compensado gracias a un evidente aumento en las actividades pesqueras (ver Cuadro 25:2) y manufactureras (ver Cuadro 25:4), los sectores que en los años 1980 proporcionaron a los 'weenhayek la mayor parte de su ingreso monetario.

**Cuadro 25. Cambio y continuidad terminológica y funcional y en las actividades económicas entre 1900 y 1990**

| *TRADICIONAL:* | *CONTEMPORANEO:* | *NOTA:* |
|---|---|---|
| 1. *takyowalhan'* (caza/recolección) | *takyowalhan'* (caza/recolección) | a |
| 2. *t'iwoqoy'* (pesca) | *t'iwoqoy'* (pesca) | c |
| 3. *kyuumlhih* (*'nooqàs'wet*) (horticultura) | (*'nooqàs'wet*) *kyuumlhih* (horticultura) | b |
| 4. *kyuumlhih* (*kwey kyumat*) (artesanía) | (*kwey kyumat*) *kyuumlhih* (artesanía) | c |
| 5. *thatlà'eelh* (comercio) | *thatlà'eelh* (comercio) | b |

*Clave:*
*a (decreció en importancia)*
*b (creció algo en importancia)*
*c (creció mucho en importancia)*

a–c: la naturaleza de las actividades dentre de cada esfera ha permanecido bastante inalterada.

**Cuadro 26. Modelos de conducta, cambio y continuidad funcional en cuanto a alimentos y bienes de consumo**

| *TRADICIONAL:* | *CONTEMPORÁNEO* | *NOTA:* |
|---|---|---|
| 1. maíz (*'ijpaat*) | maíz (*'ijpaat*) | a c |
| 2. zapallo (*'ijkyiinh*) | zapallo (*'ijkyiinh*) | a c |
| 3. miel (*'aqààyek*) | miel (*'aqààyek*) o azúcar (*piinumokw* o *'aasúkwa'*) | b c |
| 4. algarroba (*jwa'aayh*) | algarroba (*jwa'aayh*) | a d |
| 5. aloja (*jwa'aat'i'*) | yerba mate (*mate*) | b d |
| 6. chañar (*leetse'nih*) | chañar (*leetse'nih*) | a d |
| 7. tusca (*'inhaataj*) | harina de trigo/fideo/arroz | b d |
| 8. yuca silvestre (*neewok*) | mandioca cultivada (*pi'yookw*) | b c |
| 9. poroto silvestre (*'àànhyaj*) | poroto cultivado (*'àànhyaj*) | b d |

Nota: Todos los ejemplos ilustran modelos conductuales de consumo que se han conservado, (Para más explicaciones, ver texto).

*Clave:*
*a: (el artículo alimenticio ha permanecido inalterado)*
*b: (el artículo alimenticio ha sido remplazado parcial o totalmente)*
*c: (la preparación del plato original es idéntica)*
*d: (la preparación del plato ha cambiado algo)*
(En ningún caso la preparación del plato ha cambiado considerablemente.)

La continuidad funcional de la esfera productiva también se encuentra en el consumo. A continuación presentaré algunos ejemplos que pretenden ejemplificar esta afirmación. (Los ejemplos también se encuentran en Cuadro 26.)

Los dos primeros ejemplos de Cuadro 26, maíz y zapallo tienen como fin ilustrar la parte del consumo indígena que no ha sido alterada en ningún grado durante el período de tiempo que investigamos. El maíz y el zapallo se cultivan, se preparan y se comen tal como "siempre lo han hecho los 'weenhayek".

El fruto de la algarroba (26:4) y el chañar (26:6) constituyen casos casi paralelos a los dos anteriores. Estos frutos se recolectan, se almacenan y se

consumen en gran parte de la misma manera que antes de la guerra. Aún se consideran golosinas exquisitos y se sirven como merienda o se comen solos en añapa (bebida no fermentada). Sin embargo, su importancia disminuyó en algo desde que el mate remplazó a las bebidas fermentadas que antes se hacían de estos frutos.

En los ejemplos anteriores tanto el contenido (artículo alimenticio) como la forma (modelo de preparación y consumo) han permanecido idénticos. En otros casos el contenido ha cambiado pero la forma a continuado más o menos intacta. Los ejemplos 3 y 7 en Cuadro 25 ilustran al respecto.

La miel (25:3) fue uno de los productos principales en la sociedad tradicional de los ‘weenhayek (ver 5.3.). En ocasiones se la liba directamente de los panales, pero la manera acostumbrada de consumirla era disolverla en agua caliente y beberse la mezcla. De acuerdo con mis informantes más viejos, la hidromiel caliente era la bebida usual de la mañana para los niños (y para los adultos si había suficiente). En nuestros días el agua endulzada sigue presente en el desayuno tradicional de un ‘weenhayek (ver 4.3.1.). A los niños se da agua con azúcar (o hidromiel si hay miel), mientras que los adultos toman mate con azúcar.

Muchos tubérculos tradicionales, rizomas y raíces que constituían productos alimenticios importantes durante las épocas de escasez han sido desplazados por otros alimentos. Por ejemplo, el *neewok* (mandioca silvestre, 25:7) ha sido remplazado por el *pi'yookw* (mandioca cultivada, 25:7) porque es posible demorar la cosecha precisamente hasta esta época del año. Los productos de recolección tradicionales de este tipo siempre se han hervido u horneado en las cenizas (ver 10.2.) y la mandioca se prepara de la misma manera. Se consume mandioca silvestre o cultivada, siendo cualquiera de estos productos el plato principal de la comida vespertina, junto con carne, pescado o su grasa.

En los siguientes ejemplos de Cuadro 26, tanto el contenido como la forma han cambiado, pese a que la última lo ha hecho muy poco. En verdad podemos hablar de una continuidad de modelos de conducta también en estos casos. El mate (25:5), por ejemplo, ha remplazado a la bebida de algarroba (25:5) y otras bebidas femernetadas, convirtiéndose en la bebida social por excelencia en la sociedad ‘weenhayek. Cuando la gente se reunía para festejar antes de la Guerra del Chaco, una bebida fermentada dulce era la única coasa que se convidaba a los asistentes (ver 10.2.). Hoy en día se les sirve casi siempre mate — con mucho azúcar.

Algunos frutos se secaban y machacaban hasta convertirlos en harina, con la cual se hacían “bolas” (Nordenskiöld 1910:54) o “pan” (Fock 1982:9).

Estas bolas de harina acompañaban las bebidas dulces. Hoy en día se compra harina de trigo a los mestizos, se la convierte en pan horneándola en las cenizas y se acompaña con mate dulce. No conozco un paralelo semejante entre el consumo antiguo de los fréjoles silvestres (25:9) y el actual de los porotos cultivados (25:9).

Manteniendo la estructura tradicional de la producción y la forma, o los modelos de conducta de consumo, y al mismo tiempo limitando las introducciones foráneas en las partes del contenido, creo que los 'weenhayek han logrado conservar un sentido muy palpable de continuidad en su organización económica. Esto implica también que las introducciones individuales de la sociedad nacional pueden considerarse remplazos menores de detalles culturalmente intercambiables. En consecuencia, entre 1900 y 1990 los 'weenhayek lograron mantener una distancia cultural y una ficción de independencia cultural que puede haber sido decisiva frente a la porlongada influencia cultural de la sociedad occidental.

No obstante los factores conceptuales únicamente no son los que han hecho posible esta independencia cultural. Los pueblos vecinos, p.ej., los tapietes (Nordenskiöld 1910) tal vez tuvieron una cultura similar e iguales deseos de conservar su estilo tradicional de vida, no hace mucho tiempo, pero sin embargo se han integrado a la economía nacional. Así las cosas, la simple capacidad de conservación cultural no es suficiente. La continuidad también debe ser factible desde un punto de vista práctico.

Naturalmente los cimientos económicos son de vital importancia. En este aspecto los 'weenhayek han tenido suerte en comparación con otros pueblos vecinos. La colonización empezó bastante tarde. Su territorio era considerado desértico y la tierra no era atractiva. Ni pescado, no roedores, ni lagartijas, ni otros animales que formaron parte de la dieta de los 'weenhayek en el siglo XX se catalogaban bajo la etiqueta de "comida civilizada". Los derechos a la caza y la recolección se consideraban sin valor. Y además, recibieron ayuda de las diferentes misiones para adquirir derechos de tenencia legal sobre ciertas tierras y de usufructo.[189] Sólo entonces fue posible continuar viviendo de una forma tradicional; era una elección pragmáticamente factible si se decidían a hacerlo.

La fluctuante economía del Gran Chaco también ha sido importante. Su impredencible carácter desalentó a los 'weenhayek en su integración mientras tuvieron la oportunidad de persistir en sus actividades económicas tradicionales. Los cambios han dado muchos problemas a este pueblo,

---

189 Ver Vol. 2 para datos sobre la obtención de derechos legales a la tierra.

especialmente durante la Guerra del Chaco, pero también les han dado la oportunidad de subsistir temporalmente en tiempos de escasez.

La naturaleza diversificada y oportunista de la economía 'weenhayek también ha tenido su parte en esta conservación. La adaptabilidad a condiciones ecológicas cambiantes, que fue muy importante para la economía de tiempos precolombinos, ha sido útil para lograr un ajuste continuo a las fluctuaciones de la economía nacional circundante. Así, como ya hemos constatado, los 'weenhayek nunca han apostado todo en un sólo juego. Cuando ha fracasado una actividad de subsistencia, o ha significado pocas ganancias, estos indígenas siempre ha recurrido a ocupaciones alternativas.

Estos factores, a saber, los cimientos económicos, la naturaleza diversificada y oportunista de la economía, la fluctuación de las economías nacionales en el área del Chaco, la flexibilidad de su organización social en pequeña escala, y la continuidad cultural, se han combinado para crear la actual organización económica de los 'weenhayek. Unidos todos estos factores ha sido posible la conservación no sólo de una economía tradicionalmente organizada sino también de una sociedad que es única hasta en sus cambios y adaptaciones.

Capítulo 12
# Organización social

## 12.1. Problemas en la descripción de la organización social

Muchos han sido los intentos por describir la organización social de los pueblos mataco-guaicurúes en la historia de la etnografía del Chaco. Sin embargo, antes de inicios del siglo XX la mayoría de los estudios sobre la materia fueron fragmentarios y de carácter no-científico. Un ejemplo es la obra del ingeniero italiano Giovanni Pelleschi (1881) o varios sacerdotes católicos, por ejemplo Padre Joaquín Remedi (1896). Sin embargo, aparte de algunas notas etnográficas sueltas no nos proveen con mayor información sobre el tema.

Sin embargo, con los informes etnográficos de las primeras décadas de este siglo, especialmente los de Erland Nordenskiöld (1910, 1919) y Eric von Rosen (1921) se inicia una nueva era de estudios de la organización social.

Nordenskiöld, por ejemplo, nos ofrece importante información sobre el carácter igualitario de la sociedad ‘weenhayek/wichí, nombres de asentamientos y una movilidad asombrador de sus habitantes (1910:29); sobre líderes (portavoces), en especial nota la tendencia a un oficio hereditario (p. 31); infanticidio y parricidio (p. 35); defensa y ataques durante una guerra y procesos de hacer la paz (p. 35, 119–127); el proceso matrimonial inclusive divorcio (p. 82–83); la preponderancia de monogamia; la prohibición de matrimonio entre hermanos y primos; la residencia uxorilocal inicial después del casamiento (p. 83); y, repetidas veces, documentación de la posición fuerte de la mujer (p. 82– 83); pero, como notaremos de la discusión abajo, dice poco sobre herencia, parentesco o descendencia.

Rafael Karsten nos ha dado información sobre grupos dialectales entre los pueblos matacos (1932:26), "sub-tribus" o clanes[190] entre los chorote (p. 18, 43), sobre matrimonios inter-étnicos (p. 26, 28), organización espacial de un asentamiento (p. 34), similitud en la organización social entre los 'weenhayek y otros grupos étnicos (p. 43, 45),[191] falta de caciques hereditarios (p. 44), y la existencia de un "consejo de ancianos" (p. 46). Afirma la observación de la sólida posición de la mujer en la sociedad (p. 50, 64) y, en linea con las discusiones teóricas de su tiempo, lanza la teoría de "derecho materno" (inglés: *mother-right*),[192] lo que en nuestra terminología actual sería 'matrilinealidad' (p. 49), para las sociedades chaqueñas. Sin embargo, fracasa en probar lo típico de un matrilinaje, por ejemplo la posición fuerte del tío materno (ibíd.). Igual que Nordenskiöld, también nos da información sobre el proceso matrimonial, incluyendo una ceremonia de boda (p.56–57), divorcio y prohibiciones en cuanto a posibles cónyuges (p. 62). Concluye que no existe herencia entre los pueblos chaqueños (p. 95).

Después del inicio y desarrollo de la antropología social, con un enfoque especial en parentesco,[193] los estudiosos enfocando en el Gran Chaco vieron más detalles de la organización social. El primero en aplicar esta nueva perspectiva a la organización social fue Alfred Métraux. Su propósito general fue ofrecer un estudio general y exhaustivo de la "Etnografía del Chaco" y la organización social formó parte de esta iniciativa. Por eso, por ejemplo, compiló listas de términos de parentesco. Sin embargo, parece que nunca llegó a decidirse o de establecer definitivamente lo que de veras revelaron sus observaciones.

En su *tour de force* de la etnografía de los pueblos chaqueños en el famoso *Handbook* (1946), Métraux dedica diez páginas a la organización social y política (p. 301–311). En ese relato presenta sus observaciones sobre "las bandas", sus nombres, y la interrelación sanguínea; también

---

190 La posición de Karsten sobre este punto es un poco irresoluto. Por un lado rechaza la idea de Grubb (1913) de llamar a estas entidades 'clanes' porque no son exógamas. Sin embargo, en el texto de vez en cuando usa precisamente este término: "When in the following pages I sometimes use the word 'clan', this term has merely reference to the 'sub-tribe'" (1932:43).

191 El texto original en inglés dice: "The social organization among all tribes of the Pilcomayo is fundamentally the same" (Karsten 1932:43).

192 Esta asunción formó parte de la vista de "pueblos primitivos" en la perspectiva evolucionista de aquel entonces, siguiendo las ideas de "*Mutterrecht*" lanzados por Bachofen y otros.

193 Aquí referimos por ejemplo a las obras George Peter Murdock de EEUU y Radcliffe–Brown de Gran Bretaña y varios de sus colegas.

habla de la residencia postmarital que él denomina "matrilocal" — pero con muchas dudas (p. 302). Sin embargo, en contraste al análisis temprano de Karsten (ver arriba), habla de descendencia "por el padre" (ibíd.),[194] eso es de patrilinealidad en vez de matrilinealidad. Más adelante trata de la organización política y líderes, de los cuales algunos han obtenido su fama por ser chamanes, y cuestiona la idea de cargos hereditarios presentado por Nordenskiöld (p. 303). Menciona brevemente la existencia de los "términos de parentesco" de los pueblos matacos (p. 310).[195] Tiene ciertos problemas, empero, en interpretar sus datos de campo, por ejemplo sobre el rango de exogamia y endogamia (p. 302).

En 1951 aparece de sorpresa un artículo de una persona que, según lo que sepa yo, nunca ha hecho ningún trabajo de campo entre los pueblos matacos, George Peter Murdock. Y de golpe avanza el estudio de la organización social de estos pueblos. Él escribe;

> Matrimonio es monógamo con pocas excepciones, y los matacos son los únicos en demandar recompensa nupcial. Familias extendidas son la regla general, [y cada una tiene] su forma según la regla residencial [postmarital] predominante. Inicialmente ésta es siempre matrilocal y usualmente permanente, aunque un cambio a residencia patrilocal es más o menos común entre los pilagás y los matacos. Descendencia es bilateral. Términos de parentesco se ha relatado solamente de los matacos, entre lo cuales son del tipo hawaiano. (1951:422).[196]

La única explicación lógica de este resumen comprensivo es que Murdock ha tenido acceso a las notas de campo de Métraux, y que él las ha interpretado en la luz de su vasto conocimiento de parentesco. Aquí establece la tendencia

---

194 El texto original en inglés dice: "residence after marriage is commonly matrilocal, though the couple later may move to the man's band" (Métraux 1946:302). Su asunción aquí (y sobre descendencia por el padre) está en linea con la idea de aquel entonces de cazadores y recolectores organizados en "*the patrilocal band*".

195 Métraux escribe que: "Extensive lists of kinship terms have been recorded only among the *Mataco*, the *Tereno* and the *Pilagá*." (1946:310). Él sigue con algunas observaciones sobre estos términos de parentesco pero no revela su origen, ni el contenido total.

196 El texto original en inglés dice: "Marriage is monogamous with only infrequent exceptions, and the Mataco alone require bride price. Extended families are general, their form depending upon the prevailing rule of residence. This is always matrilocal initially and usually permanently, but a shift to patrilocal residence is more or less common among the Pilagá and Mataco. Descent is bilateral. Kinship terms are reported only for the Mataco where they are of the Hawaiian type." Murdock (1951:422).

monogámica, habla de recompensa nupcial, de residencia "matrilocal", de descendencia bilateral, y, según lo que sepa yo, es el primero en clasificar el sistema de parentesco como "hawaiano".

En esta época publica el antropólogo francés, Claude Lévi-Strauss sus primeras obras sobre parentesco.[197] La siguiente autoridad en hacer trabajo de campo entre los pueblos matacos, Niels Fock, es obviamente influenciado por él. En sus obras principales que tocan la organización social, (1963, 1966/67, 1982) Fock realiza un estudio detallado del proceso matrimonial (1963), concluyendo entre otras cosas, que no existe una ceremonia central equivalente a la boda.

Sin embargo, Fock también nos propone una serie de dudas, proponiendo diversos términos en diferentes obras. En el artículo de 1963, por ejemplo, habla de la entidad mediana entre los pueblos matacos, y dice: "se consideraba algo malo casarse dentro de la propia *banda* - - - porque se pierde la ventaja de tener otro wikyé con el cual contar en casos controversiales"[198] (1963:94, mis itálicas). En su obra de 1966, usa también el mismo término: "el adulterio, por causa de la exogamia de *bandas*, es la principal razón para las vendetas"[199] (1966:352, mis itálicas). Sin embargo, en su obra siguiente introduce otro término más para esta entidad: "Durante estos eventos gran parte de la organización social, basada en *grupos locales*, se destruía"[200] (1966/67:92, mis itálicas).

Y cuando finaliza su trabajo de la descripción de los matacos, en su artículo comprensivo excelente en 1982, introduce ya otros términos más: "Es importante que un hombre provenga de otro *clan* diferente del de su mujer. En los días anteriores a la Guerra del Chaco, cuando los *clanes* eran de naturaleza local, la exogamia de los clanes implicaba una exogamia local"[201] (1982:20, mis itálicas).

---

197 Claude Levi-Strauss publica su obra *Les Structures élémentaires de la parenté* en 1949, pero no aparece en inglés hasta 1969, bajo el título *Elementary Structures Of Kinship*.

198 El texto original dice [en su totalidad]: "In addition it was considered a bad thing to marry into your own band. It was never explained as a ban or incest, but rather as a foolish disposition, because one lost the advantage of having another band, wikyé, to rely upon in case of controversial questions." (Fock 1963:94).

199 El texto original dice: "adultery, on account of band exogamy, is the main reason for blood feuds" (Fock 1966:352).

200 El texto original dice: "During this much of the social organization, which was based on local groups, was destroyed" (Fock 1966/67:92).

201 El texto original dice: "It is important that a man comes from a clan other than that of the woman. In the days before the Chaco War, when Chaco clans were localized, clan

Más adelante escribe "Ahora, sin embargo, aunque se suele encontrar un cónyuge en la aldea, la pareja debe venir de un *patrilinaje* diferente"[202] (ibíd, mis itálicas). Y, aún más adelante: "Actualmente — las *bandas de wikyé* ("gente") ya no son localizadas sino que están esparcidas en todas las aldeas; ahora los *wikyé* son casi iguales a los *clanes patrilineales*"[203] (ibíd, mis itálicas).

En estas citas Fock ha utilizado no menos de cinco términos diferentes para referirse a las unidades sociales medianas: *banda*, *wikyé*, *clan*, *grupo local*, y *patrilinaje*. Sin embargo, no está claro a cuantas unidades se refiere cuando utiliza estos términos. ¿Acaso, al igual que Métraux (1946:302–305), se refiere a una sóla unidad y utiliza diferentes términos como simples sinónimos? ¿O es que a través de esta variedad de términos está indicando una diversificación?

Aunque Fock claramente avanza nuestro conocimiento de la organización social de los pueblos matacos, especialmente en cuanto a la etnografía del matrimonio y las leyes legales, también nos confunde en su posición difusa sobre descendencia ('patrilineal', 1982:20 versus 'base matrilineal' 1960*c*:53), y exogamia a base de alianzas políticas en vez de proximidad geográfica (1963:94–95).[204]

En esta situación bastante confusa, llegué yo al campo en 1976. En consecuencia, cuando inicié mis estudios etnográficos, no tenía ninguna presuposición acerca de la organización social 'weenhayek. Paralelamente, otro investigador, José A. Braunstein, también trabajando entre los pueblos matacos, iba en un rumbo similar, y, como iba a mostrar la historia, a base de nuestros repetidos trabajos de campo (y el avance de la antropología social en nuestra época) llegamos independientemente a resultados muy similares.[205]

---

exogamy implied local exogamy." (Fock 1982:20).

202 El texto original dice: "Now, however, though one usually finds a mate from within the village, the partner should come from a different patrilineage" (Fock 1982:20).

203 El texto original dice: "Today --- bands of wikyé ("people") are no longer localized but spread out over all villages; wikyé now are almost like patrilineal clans." (Fock 1982:25).

204 En esta última observación, Fock es obviamente influenciado por Lévi-Strauss (1969) y sus ideas de matrimonios estratégicos ("marrying out").

205 Braunstein resumió sus ideas en la obra "Algunos rasgos de la organización social de los indígenas del Gran Chaco" de 1983 y yo los míos en la obra "The Mataco of the Gran Chaco" presentada como tesis doctoral en la Universidad de Uppsala en 1987. A esta altura conocía algunas obras de Braunstein, pero no su trabajo de 1983. Por medio de Braunstein también llegué a saber de otro estudiante de esta materia entre los pueblos matacos, John Palmer. Sin embargo hasta la fecha, por parte por la falta del correo argentino, no he podido

Braunstein (1983) fue el primero que partió de las categorías nativas de los pueblos matacos para elaborar una descripción de la organización social de este pueblo. Como se podrá ver en la siguiente discusión, Braunstein contribuyó sustancialmente en varios puntos sobre justamente el conocimiento de la organización social del los pueblos matacos.[206]

Este breve estudio de las fuentes etnográficas indica que en los años 1970 todavía existía información fragmentaria sobre varias esferas de la organización social y política de los pueblos matacos. Quedaban aún varios puntos por explicar. Como hemos visto en la discusión arriba, uno de los más importantes tenía que ver con la naturaleza de las unidades medianas de la organización social — aquellas que son más pequeñas que el conjunto etno-lingüístico, pero más grandes que la familia o el grupo residencial.

Otros temas de los que sabíamos poco eran por ejemplo: ¿Cómo se cuenta el parentesco? ¿Hay de veras una regla de descendencia? ¿Cómo explicamos la situación actual aparentemente confusa en la cual las "aldeas" desempeñan un papel importante? Y finalmente: ¿Qué tipo de transformaciones ha sufrido la organización social de los 'weenhayek durante el último siglo?

Debido a la documentación fragmentaria sobre la organización social de este pueblo en el pasado, es posible que nunca podamos reconstruir una forma "original" por completo (si es que alguna vez ha habido tal fenómeno). Sin embargo, este capítulo debería ser visto precisamente como un intento de compilar los hechos disponibles sobre la organización social de los 'weenhayek, esbozar su contexto histórico, y sugerir posibles soluciones a

---

conseguir ninguna de sus obras sobre el tema. Por eso no aparece en la discusión arriba.

206 En sus primeras obras, Braunstein había estudiado la organización social de los pueblos matacos por medio de "trabajo de campo", eso es cortas visitas a los pueblos chaqueños. Se nota la influencia de la escuela etnológica de aquel entonces, por ejemplo en la actitud propuesta por Braunstein frente a la investigación de campo en general. En 1976 Braunstein afirma, que el "período óptimo" de investigación en una sociedad tribal es cuando el grupo tiene sus primeros "individuos bilingües" (1976:131). Esto implica que se supone que el investigador etnólogo pasa por alto la posibilidad de trabajar parcial o totalmente en el idioma vernáculo, basándose en la ayuda de intérpretes bilingües. Esta actitud de un joven investigador por supuesto refleja la ideología de su profesor; explicando los resultados confusos del teóricamente prometedor "análisis fenomenológico" del profesor Marcelo Bórmida obtenidos por sus discípulos para el caso de los pueblos matacos. Para utilizar por completo el análisis de Bórmida, creo que es necesaria una profundidad lingüística y un conocimiento práctico de la lengua vernácula. Afortunadamente para la disciplina antropológica, Braunstein constituye una excepción a la mayoría de sus colegas de aquella época, en su desarrollo como investigador. En los años que vinieron después de sus primeros artículos se puso a estudiar el idioma wichí, se mudo al Gran Chaco y se formó como el conocedor máximo de la etnografía de la zona.

algunos de los problemas mencionados.

## 12.2. Conceptos sociales tradicionales

En nuestro intento de comprender la organización social 'weenhayek, acudiremos a los términos nativos utilizados para estructurar el universo social tradicional. Estos términos aparecerán en repetidas ocasiones en los capítulos siguientes y en las conclusiones.

### *12.2.1. Los 'weenhayek y otros grupos étnicos*

Como ya indicaron las citas de Fock que presentamos anteriormente, un concepto central de la organización social y política de los pueblos matacos es el *wikyi'*.[207] Esta palabra 'weenhayek parece tener al menos tres significados: a) puede ser un término general para referirse a "gente", como en la frase "*Wuujw wikyi tà yahóoyeh*" ('Mucha gente está yéndose'); b) puede denotar la unidad mediana de la organización social (ver 12.2.2. adelante); y c) puede significar una parte de la auto-denominación del pueblo mataco-noctenes: *'weenhayek wikyi'* (ver el texto siguiente). También se la utiliza en palabras compuestas tales como *wikyi'wet* ('gente-su-lugar', i.e. asentamiento, aldea, etc.), *wikyiilhetek* ('gente-su-cabeza', i.e. líder o jefe) o *wikyitaj* ("gente-grande", i.e. pueblo, ciudad).

Sin contar con la palabra *wikyi'*, el idioma 'weenhayek al parecer carece de un término general para referirse al "grupo étnico", como por ejemplo en expresiones "el grupo étnico 'weenhayek" o "el grupo étnico chorote". Así pues los pueblos matacos se refieren a sí mismos y a sus vecinos según sus respectivas denominaciones. Los mataco-noctenes de Bolivia y parte del norte de la Argentina, los que estamos enfocando en forma especial en esta obra, se llaman *'weenhayek wikyi'*, i.e., 'la gente diferente' (ver 1.1.), una palabra compuesta de un adjetivo y un substantivo en singular.

El adjetivo, en plural, *'weenhayeyh*, a veces también se usa con el mismo significado, es decir, para referirse a los mataco-noctenes. En la combinación mencionada, *wikyi'* se usa como un término superior que abarca a todos

---

207 Según lo que sepa yo, la palabra *wikyi'* fue propuesta por primera vez por Hunt en 1937, en su diccionario mataco–inglés: *wichi*, 'pueblo, gente' (1937: 53). Fock la introdujo como un concepto importante en la organización social de los mataco(-güisnay) en su artículo de 1963, donde lo escribió "wikyé" (1963:94; ver también 1982:25). Braunstein discutió el concepto en su artículo "Los Wichi". Allí afirma que esta palabra es la "autodenominación" de los pueblos matacos (1976:132). Mi ortografía de la palabra, *wikyi'*, refleja la percepción que tengo de su pronunciación entre los 'weenhayek.

los grupos menores *wikyi'* de los pueblos matacos. Sólo el nombre, *wikyi'* (generalmente escrito 'wichi' o 'wichí'), es utilizado como una forma de autodeterminación por pueblos matacos de la Argentina (ver 2.3.1. arriba).

Al referirse directamente a los individuos de estos pueblos, los 'weenhayek de hoy en día utilizan la palabra *'noopuhjwah* ('nacido-juntos'), es decir, "hermano" o "nacido de la misma madre", tal como lo hacen al referirse a otros 'weenhayek (pero en ninguna manera a los mestizos) cf. Nordenskiöld que cita un indígena chaqueño diciendo: "Somos todos hermanos" (1910:29). Este empleo del término lógicamente puede estar influido por el uso que hacían los misioneros de la palabra "hermano" para los creyentes, pero la nota de Nordenskiöld debilita tal hipótesis.

**Cuadro 27. Nombres de algunas étnias desde una perspectiva 'weenhayek**
*Nombre en el idioma 'weenhayek y denominación en castellano*

| | |
|---|---|
| *'ahààtayh* | criollos |
| *'àànpàlhayis* | nivaklés, (chulupi, ashluslay) |
| *'asoowajlhayis* | tapietes |
| *jwumaanhuyh* | chorotes (choroti) |
| *suwéeleh* | ava-guaraníes (chiriguanos) |
| *kóoyajwas* | quechuas (collas) |
| *waajkyàs* | norteeuropeos |
| *wààn'lhàyis* | tobas |

Nota: nombres anteriores entre paréntesis.

Otro grupo étnico también puede llamarse *wikyi'*, al hablar de él como una entidad política. Sin embargo, casi siempre se utiliza en este caso una especie de nombre propio: los tapietes se llaman *'asoowajlhayis*; los chorotes se llaman *jwumaanhuyh*; los nivaklés se llaman *'àànpàlhayis*; los tobas se llaman *wààn'lhàyis*; los ava-guaraníes se llaman *suwéeleh*, los quechuas se llaman *kóoyajwas*; los criollos se llaman *'ahààtayh* y los norteeuropeos, sobre todo los misioneros, se llaman *waajkyàs*. Estos nombres se parecen a los de los otros pueblos matacos o hasta las bandas (ver abajo), y como estos pueblos pueden tener también el término *wikyi'*, es probable que hayan sido considerados como una especie de grupos *wikyi'* extranjeros, parecidos en organización, es decir, una confederación de subgrupos relacionados, pero diferente en su origen de la confederación de pueblos vecinos (cf. Braunstein 1976:132–133).

Lo más factible es que los 'weenhayek se piensen a sí mismos de la misma manera, como una confederación compuesta por un número desconocido

de grupos *wikyi'* autónomos e interrelacionados con un origen distante e incierto en común."[208] Según la famosa teoría de 'schibbolet',[209] es muy probable que, aparte del parentesco, se ha empleado el dialecto de una persona o un grupo como un instrumento para distinguir entre grupos *wikyi'* 'amigos' o 'socios', y grupos *wikyi'* 'extranjeros'. Entre mis informantes 'weenhayek había una opinión muy pronunciada de que algunos grupos wichí argentinos "hablaban como niños" o que "no sabían pronunciar".

Aquí cabe decir que todo el concepto de 'grupo étnico', que entre estudiosos anglo-sajones muchas veces ha sido retratado como una entidad homogénea, sólida, estable y casi invariable, no tiene su correspondencia en el Gran Chaco. Vistos en una perspectiva histórica, grupos etno-lingüísticos en esta área han nacido, fusionado, separado, intercambiado esposos, dejado de existir, etc. En el ejemplo de los tapietes, han mantenido mucho su cultura pero han cambiado su idioma totalmente (Nordenskiöld 1910*b*). De veras, esta tendencia la hemos visto en todos niveles, a nivel familiar, a nivel de bandas (ver abajo) y a nivel de grupos étnicos. Ni siquiera la "linea divisoria" entre étnias ha sido tan firme como muchos investigadores han pensado. Tenemos muchos informes de matrimonios trans-culturales (ver Karsten 1932:26, 28) y también hemos notado que el intercambio cultural a veces ha sido más frecuente entre grupos adyacentes de orígenes étnicos distintos que entre grupos dialectales del mismo pueblo que han estado geográficamente dispersos.[210]

### *12.2.2. El grupo* wikyi' *y la categoría* wikyi'

Arriba hemos visto la confusa información sobre los grupos intermedianos (entre etnia y familia) que nos ha proporcionado Karsten, Métraux, Fock y otros investigadores en sus varias obras. Hay que reconocer que no es una tarea fácil definir y nombrar a estos grupos. A mi parecer, tenemos que hablar de por lo menos cuatro entidades intermediarias, y no siempre

208 Fock menciona el concepto mitológico de un "estado" entre los wichí del bosque (ver nota 5): "vale la pena notar que en un aspecto los matacos fueron considerados un pueblo: el héroe Sipilah, fue el jefe principal o okniat de todas las aldeas. Por aquél entonces los matacos estaban formados al menos por unas cincuenta bandas patrilineales, cada una con sus jefes y demás autoridades" (1982:23–25).

209 En la historia en Jueces 12:6 se divide a la gente entre 'amigos' y 'enemigos' por so forma de pronunciar la palabra 'Shibolet'. El que la pronuncia en una forma ('*Shi*boilet') es considerado 'amigo'; el que la pronuncia en otra forma ('*Si*bolet') es considerado 'enemigo' y matado.

210 Ver p.ej. intercambio de mitología sobre fronteras lingüísticas en Vol. 7.

organizados en una simple forma jerárquica.

En cuanto a la existencia de la "sub-tribu" de lo cual habla Karsten (1932:18, 26), tenemos que reconocer que sí hay rasgos de tal división, pero que probablemente son algo distintos de los que nos indican Karsten. Él habla de "tres tribus matacas", los *nocténes*, los *guisnay* y los *vejós* (op. cit.:26). No hemos podido confirmar la existencia de estas entidades como tal (más que en la literatura), aunque sí, tienen su fundamento en otras divisiones matacas. Como se notó en 1.1. arriba, 'nocténes' puede ser una corrupción de *'weenhayek*, y como se verá en lo que sigue abajo, en 12.2.2., 'vejós' puede ser una corrupción del nombre de un wikyi', *weejwos*.[211] La mera existencia del concepto *'weenhayek*, ("el grupo que es distinto de los otros grupos matacos") nos habla de un nivel, tal como indica Karsten. Pero hasta ahora carecemos de datos suficientes para demostrar la existencia de varias 'sub-tribus' tales como 'weenhayek. En la Argentina parece que los indígenas ahora hablan de una sola entidad: *wichi* o *wichí*,[212] pero no sabemos si esto es un fenómeno histórico o más reciente.

Una clasificación que podría ser más global, sin embargo es la división entre 'gente del monte' (*taayhilheleyh*) y 'gente del río' (*teewoklheleyh*). Esto es, por lo menos, lo que propone Fock (1982:8).[213] Es cierto que mis informantes también usan esa división, pero lo hacen en conexión con diferencias culturales o en cuanto al respective sistema de subsistencia. Y casi siempre se lo hace con "los otros", no se lo usa en la primera persona, refiriéndose a si mismos. Además se complica la situación, conociendo que es una clasificación cosmológica (Ver Vol. 6) que incluye también animales y otros fenómenos naturales.

Mi conclusión es que, si vamos a hablar de un nivel de 'sub-tribu' como Karsten, tiene que ser una categoría difusa, no muy bien definida, y no una entidad lógica o generalmente usado como tal por los mismos indígenas.

---

211 Ver Ortíz Lema 1986:77 quien cita a Corrado: "nocten es corrupción de octenai" que a su vez parece ser "corrupción de Huenneyeu que es el nombre con que los Mataguayos se llamaban a sí mismos." Ver Métraux 1946:233 "The term Vejos (Wejwos - - -)".

212 José A. Braunstein ha explorado las divisiones lingüísticas dentro de este grupo y ha constatado que tenemos que contar con por lo menos veinte distintos grupos dialectales (ver por ejemplo Braunstein 2010:1).

213 Esta suposición la corrobora Fock: "Los matacos distinguen entre *tainthleley*, eso es gente del bosque en aldeas del interior (*montaraces*), y *teokthley*, o gente del río". El texto original en inglés dice: "The Mataco draw a distinction between *tainthleley*, that is, forest people in inland villages (*montaraces*), and *teokthley*, or river people." (Fock 1982:8). El nombre que se ha usado para designar todo el pueblo, 'mataco', probablemente proviene justamente de "*montaraces*" (Alvarsson 1994:227).

En cuanto a las otras categorías intermedianas, Fock aparentemente nos habla de tres tales entidades. Si tuviera yo que interpretar a Fock en base a mis observaciones de campo, sugeriría que éste distingue entre tres tipos de unidades o categorías en orden de tamaño:

i) *wikyé* (*wikyi'*)/clan;[214] una entidad intermediana basada en parentesco y importante para matrimonios; (1982:25)

ii) banda/grupo local; una entidad geográfica basada en proximidad y cooperación económica y social (Fock 1963:94); en terminología más reciente, un "grupo de acción" (inglés: '*action group*');

iii) patrilinaje (Fock 1982:20); una entidad mínima o básica de parentesco.

¡Nota que no estoy de acuerdo con Fock sobre las definiciones de estos conceptos; sólo reconozco aquí la idea de estos niveles! Sin embargo, si esta división de niveles fuera correcta, ¿cuál sería la naturaleza y la función de cada una de estas unidades medianas? ¿Es la primera categoría, como Fock asegura, de veras una especie de clan patrilineal y exógamo? ¿Han cambiado estas diversas unidades con el tiempo, como él mismo lo sugiere?

Ya hemos notado que el concepto de *wikyi'* es básico para la noción de la realidad social. Es este concepto que en la literatura etnográfica se ha representado casi siempre como "sub-tribu", "clan" o "banda" (ver arriba). Debido a las considerables transformaciones que ha sufrido esta entidad a lo largo del último siglo, y a las dificultades que he encontrado al tratar de asociarla ya sea con el "clan" o con la "banda" (ver más abajo), prefiero emplear el término 'weenhayek, *wikyi'*, y definirlo mejor en el transcurso del análisis. Como es necesario usar la palabra "banda" para referirse a la sección subordinada del *wikyi'*, y como estos dos términos se utilizan indistintamente en las citas de otros autores, la elección puede parecer confusa a veces. Sin embargo, en mi análisis los términos representan dos entidades diferentes.

Hasta la guerra del Chaco los indígenas 'weenhayek estaban organizados en grupos *wikyi'* (que han de distinguirse de las categorías *wikyi'* de postguerra; véase más adelante). Estos grupos se caracterizaban por tener un nombre específico, por ser definidos por parentesco, y por estar asociados a una ubicación geográfica determinada (véase Mapa 7)[215]. Además parece probable que cada *wikyi'* fue identificado con tatuajes característicos (Fock

214 El texto original en inglés dice: "Today - - - bands of *wikyé* ('people') are no longer localized but spread out over all the villages; *wikyé* now are almost like patrilineal clans" (1982:25; cf. 1963:94).

215 Cf. Fock 1982:20 y Métraux 1946:302.

1982:25) y al menos un jefe o portavoz llamado *niyaat* (ver 13.4.). Estos grupos tenían a su entera disposición los derechos de caza y pesca en sus territorios. Cada uno era considerado como una unidad social individual, auto-gobernante, dividida en bandas de diferente tamaño de acuerdo con la temporada (ibíd).

Durante la temporada de frutas, cuando el bosque daba la suficiente cantidad de frutos para abastecer a todo el *wikyi'*, o incluso a dos grupos *wikyi'*, en una localización, las bandas del *wikyi'* se unían nuevamente. A veces todas las bandas se reunían en un sólo lugar, y en otras ocasiones la mitad del *wikyi'* se congregaba en un sitio y la otra mitad en otro. En ocasiones dos grupos *wikyi'*, o partes de dos o más *wikyi'*, se reunían en un lugar donde sus territorios se coincidían en algunos lugares (Métraux 1946:303; ver también Mapa 7).

El grupo *wikyi'* se fisionaba temporal y situacionalmente en dos o más subgrupos, aquí llamados *bandas*. Comparese Métraux: "las bandas que constituyen las subtribus en ocasiones se reunen en un gran campamento"[216] (op. cit.: 303). A su vez, la banda estaba compuesta de un número determinado de unidades familiares extendidas (ver 12.2.5. abajo). Como decía Métraux: "Las diferentes unidades familiares reunidas en una banda a menudo estaban relacionadas por lazos matrimoniales y de consanguinidad" (op. cit.:302).[217] Observa el mismo investigador en los años 1930 que: "Los miembros de una familia extendida o a veces de toda una banda vivían en una sola choza" (ibíd).[218]

Cada *wikyi'* se distinguía de los demás por un nombre (ver Cuadro 28 abajo), que había recibido por un rasgo característico, como p.ej. *peelas* — "los Blancos"; en asociación a un animal, como p.ej. *Asqanis* — "Los Cormoranes"; o en honor a otro fenómeno natural, p.ej. *Lhupis* — "Los nidos de pájaro" (cf. op. cit.:233).

---

216 El texto original en inglés dice: "Bands which constitute subtribes now and then coalesce into a single big camp." (Métraux 1946:303).

217 El texto original en inglés dice: "The various families aggregated in a band are often related by marriage or by blood ties". (Métraux 1946:302).

218 El texto original en inglés dice: "Members of an extended family or sometimes of a whole band live in a single hut". (Métraux 1946:302).

**Cuadro 28. Algunos grupos wikyi' vistos desde una perspectiva 'weenhayek**

| *NOMBRE:* | *HUBICACIÒN:* | *CARACTERÍSTICAS:* |
|---|---|---|
| *'ahuutshas* | Palmar Grande, Jwitsuukwyiplhih, & A. | 'caranchos' "Su nombre se debe a que siempre querían comer juntos en grupo, como lo hacen los caranchos y creo que algunos de ellos también peleaban por la comida..." (I) "No les importaba sus cosas; comían algo aunque fuera malo, como hacen los tapiete..." (II). |
| *'ajwuuknhalis* | Santa Teresa, A. | 'zurubíes' (los peces barbos grandes del Río Pilcomayo); hay también una fracción en la aldea de Algarrobal. |
| *'amootas* | Villa Montes | 'quimileros' (pecaríes del Chaco) (*Catagonus wagneri*) "Solían vivir aquí en Villa Montes, en este lado (izquierdo) del río. Ahora viven en Puntana y río abajo, y lo que hoy es Argentina." (I). "Solían vivir en Villa Montes, pero tuvieron que huir durante la guerra". (II); (De las conversaciones con mis informantes quedó claro que "I" se refiere al nombre *'amootas* como "pecaríes", mientras que "II" lo asocia con un pequeño pez de laguna. En la conversación cotidiana la palabra puede tener ambos significados). |
| *'aanalh* | Embarcación, A. | 'mensajeros' (?) posiblemente de 'aanàmet 'mensaje' |
| *'assetey* | Yuchán | 'platos de barro' "Utilizaban platos de barro" (II) |
| *'asiinhàs* | A. | 'perros' "Eran muy mezquinos, mataban a sus propios paisanos, no hace mucho mataron a un *tseetwo'*; el asesino estuvo algún tiempo en prisión" (I). "Se llamaban así porque habían matado a mucho y porque se trasladaban en diferentes direcciones" (II). |

| *NOMBRE:* | *HUBICACIÒN:* | *CARACTERÍSTICAS:* |
|---|---|---|
| *'asqaanis* | Bella Esperanza | 'chumucos' (cormoránes sudamericanos) (*Phalacrocorax olivaceus*) "Se llamaban así porque eran buenos pescadores. Antes vivían en Bella Esperanza, ahora hay algunos en Villa Montes también. Tenían a su jefe en Bella Esperanza, se llamaba hookwinaj (pequeña paloma). Era el padre de la familia de los aasqanis. Llevaba vestimenta blanca" (I). "Antes vivían en Bella Esperanza"; algunos ahora viven en Algarrobal. Podían sumergirse igual que estos pájaros (los cormoranes)" (II). |
| *'atshaalh* | Crevaux | 'dorados' (peces grandes del Pilcomayo) |
| *'aawutshas* | Moscone, A. | 'rosillos' (pecaríes de labios blancos) (*Tayassu tajacu*) "habla con ese (s) fuerte" "siempre se trasladan siguiendo una larga línea, como los awutshas..." (I) "Vivían en el bosque, sin aldeas" (II). |
| *hookwlhay* | — | 'espigas de palo santo' (*Bulnesia sarmienti*) |
| *hupuuyh* | [entre] Purísima y Yuchán | 'pasto' o 'casa de hierba' "Fueron llamados así porque tenían el pelo grueso, largo y rizado como las chozas de paja. Vivían en algún lugar entre Purísima y Yuchán. No puedo recordar el nombre correcto ahora" (I). "Se llamaban 'chozas de paja' porque les gustaba recogerse en el interior de las chozas donde había calor" (Braunstein 1978/1979:85). |
| *'inààtelis* | — | 'conejos' (*Sylvilagus brasiliensis*) |
| *'inhaatekyuyh* | Quebrachal | 'tuscas' (soto de árboles tusca) (*Acacia aroma*) |
| *'iitàs* | Vizcacharal | 'fuego', 'fogones' |
| *lhooqotas* | [cerca de] Ingeniero Juárez, A. | 'cigüeñas tuyuyús' (Mycteria americana) Vivían un puesto más adelante de Ingeniero Juárez; su forma de hablar era muy diferente. Se llamaban así porque eran altos y buenos pescadores" (I). |

| *NOMBRE:* | *HUBICACIÒN:* | *CARACTERÍSTICAS:* |
|---|---|---|
| *lhuupis* | [entre] Purísima y Yuchán | 'nidos' Se localizan en el mismo lugar de los "Hupuy", la descripción encaja muy bien; quizás se trate del mismo grupo, o de algún grupo estrechamente relacionado. "Este nombre se debe a que tenían el pelo tan abultado que su cabellera parecía un nido de pájaro" (I) (En este caso, "lhup" (singular) se refiere al nido de ramas del perico monje, una ave muy conocida en el lugar). |
| *niitshas* | — | 'majanos' (pecaríes de labios blancos) (Tayassu pecari) |
| *peelas* | Simbolar, Algarrobal, San Bernardo, Resistencia, Timboy, Palmar Grande | 'blancos' "Se llamaban así porque ya cuando eran jóvenes tenían el pelo blanco igual que los viejos" (I). Viven a lo largo del río, corriente abajo, hacia Argentina. En Puntana ellos (los 'weenhayek) están mezclados; pero también allí hay peelas. Se llamaban peelas porque eran más blancos (de piel) que los otros" (II). |
| *tsaamanhuyh* | A. | 'ancochas' (árbol con madera flexible, usado para muebles) |
| *tseetwos* | Sausal, Puntana, A. & A. | 'cuervos' (jote cabeza negra) (*Coragyps atratus*) "Son de Sausal y Puntana (en la frontera boliviana con Argentina); Les gustaba comer en grupos. ¡Había muchos Tsetwos!" (I); "Comían comida mala, al igual que los chorotes" (II). |
| *tsinuukw* | — | 'duraznillos' (arból) la madera es flexible y buena para armazón de hup, la corteza de uso medicinal contra tos |
| *tsoo'nalis* | — | 'corzuelas' (venado gris) (Mazama gouazoubira) |
| *tsoo'natas* | Ingeniero Juárez, A. | 'ovejas' "Vivían en Ingeniero Juárez" (I). |
| *tuusqalis* | Crevaux, Yuchán, Sausal | 'bejucos' "Son del área de Crevaux"(I). |
| *weejwos* | A. | 'los de atrás' (?) compare "vejos"; la palabra posiblemente indica 'retaguardia' |

| *NOMBRE:* | *HUBICACIÒN:* | *CARACTERÍSTICAS:* |
|---|---|---|
| *wootsotas* | — | 'calabazas' |
| *'wuye'* | Resistencia, Vizcacharal, Purísima | 'chaguares' "Son de Vizcacharral y Resistencia" (I) ¿Acaso les gustaba mucho 'wuye' (el chaguar?). |
| *yaaphi'natas* | San Antonio, Capirendita, Simbolar, Algarrobal | (también yaaphi'nalis) 'zancudos' "Es gente peligrosa;" "se llaman así porque son altos y delgados, y chupan sangre; eran muy mezquinos" (I); "les gustaba matar, ver correr sangre..." (II). |

*Clave*:
(La información en los comentarios está basada en las declaraciones de los informantes; refleja las condiciones que prevalecían antes y después de la Guerra del Chaco.).
A. = Grupos wikyi' argentinos que llevan un contacto frecuente con sus correspondientes bolivianos, a través del matrimonio sobre todo.
"I" = informante 'weenhayek de 55 años (en 1985) del wikyi' *'ahuutsas.*
"II" = informante 'weenhayek de 65 años (en 1985) del wikyi' *peelas.*

Como a menudo los grupos *wikyi'* eran identificados por denominaciones despectivas (como "perros" o "buitres"), una explicación posible es que los nombres impliquen en primer lugar la perspectiva que tiene un grupo de sus vecinos. Esto quizás pueda también explicar el hecho de que a menudo hay varias interpretaciones contradictorias de cada nombre (ver Cuadro 28).

Braunstein nos ofrece un ejemplo esclarecedor: los miembros del *hookwlhayh* (que Braunstein escribe "Jokláy") ("gente del palo santo") interpretaban así su propio nombre: "somos fuertes y firmes como [la madera de el palo santo]", mientras que sus calumniadores lo explicaban de la siguiente manera: "son mezquinos, duros cuando toca dar, tan duros como el Palo Santo" (1976:88–89).

Si las denominaciones son algo adscrito al grupo, esto a su vez implicaría algún tipo de reconocimiento de la unidad por la sociedad circundante. Así pues, podemos suponer que cuando un grupo alcanza un cierto tamaño, estatus e individualidad, es aceptado por otros grupos, o sea por la "sociedad 'weenhayek" en su conjunto, como *wikyi'*. Es probable que esto haya sido muy importante en asuntos de reglas matrimoniales y alianzas (ver 12.5.).

Los grupos *wikyi'* probablemente eran unidades dinámicas que crecían por reproducción y fusión y disminuían por fisión o descenso social. Así lo

indica el hecho de que los antiguos grupos *wikyi'* han desaparecido y que nuevos grupos han nacido durante los últimos siglos. En una comparación entre los nombres de bandas ('parcialidades') enumerados por Lozano en el siglo XVIII (1733:76), y los anotados por Métraux casi exactamente 200 años después (1946:233),[219] vemos que estas listas no coinciden; algo que implica cambios fundamentales durante los dos siglos que habían transcurrido entre tanto. Otro indicio de la transformación se encuentra en el hecho de que algunos nombres de bandas son de un evidente origen post-conquista, ya que reflejan fenómenos recientes en el Chaco, p.ej. *tsoo'natas* ('ovejas').

Las declaraciones de un informante 'weenhayek nos ayudan a explicar la naturaleza dinámica y familiar del grupo *wikyi'*:

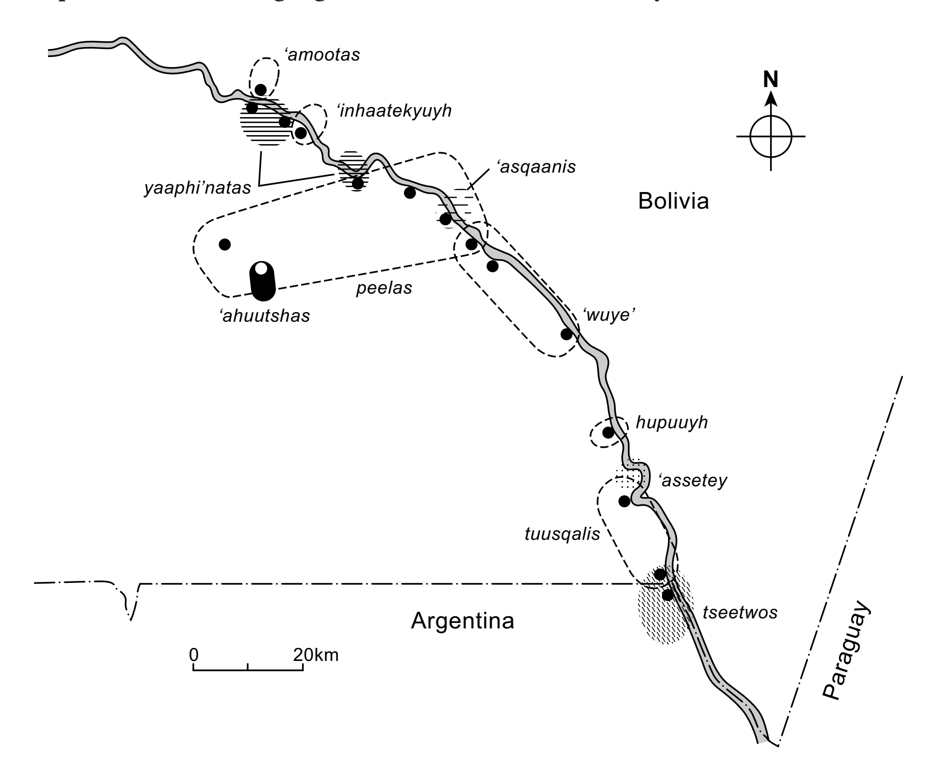
> *La gente vivía en grupos, grupos pequeños que se llamaban wikyi'. Eran como una familia. No eran aldeas o comunidades, eran familias. Tenían un padre de familia y seguían ciertas costumbres [propias].* (Informante 'weenhayek, alrededor de 60 años en 1985).

La información sobre el grupo *wikyi'* conocido como *'asqaanis* sugiere una formación reciente de un nuevo grupo: "Tenían su jefe allí en Villa Esperanza, el hombre se llamaba *Hookwinaj* ('Paloma'). Era el padre de la familia *'asqaanis*. Llevaba vestimenta blanca".

La información detallada sobre el "fundador" del wikyi', hasta detalles de su ropa, revela que es un fenómeno reciente; no más de una o dos generaciones, ya que este tipo de descripciones raras veces se remonta a más de un siglo.

219 Métraux dice lo siguiente: "A list of *Mataco* bands is given by Lozano (1941, p. 81), but their names do not suggest those of modern bands, which are called after animals, objects, or character traits. Lozano's subgroups (parcialidades) were probably named for influential chiefs" (1946:233).

**Mapa 7. Localización geográfica de las bandas 'weenahyek en Bolivia**




Nota: La localización refleja las circunstancias justo antes de la Guerra del Chaco y se basa en la información de mis informantes. Sin embargo, según la información obtenida por el autor, el Mapa es también una buena indicación de las condiciones hoy día aunque las categorías wikyi' ahora se ha mezclado bastante. (Ver el texto).

De la claridad con la que se describe al fundador podemos asumir que: a) el *wikyi' 'asqaanis* es el más reciente entre los 'weenhayek de Bolivia; y b) que un nuevo *wikyi'* se creó por fisión cuando un buen número de antiguos *wikyi'* (quizás un cierto número de familias nucleares relacionadas que funcionaban como una o varias bandas independientes) se reunía en torno a un jefe y se trasladaba a una nueva ubicación, es decir, ocupaba un nuevo territorio. Con el tiempo este *wikyi'* llegó a ser reconocido como entidad independiente pues recibía un nombre característico (ver más arriba).

Como se enfatiza en Cuadro 28 y en el Mapa 7, cada *wikyi'* se identificaba con una localización determinada. La estabilidad geográfica la resalta el hecho de que cada *wikyi'* se considera algo diferente en cuanto a

su forma específica de hablar.[220] Una división de el idioma en dialectos a su vez implica algún aislamiento de las unidades y un intercambio bastante restringido entre ellos.

Como se indicó anteriormente, las bandas dentro del *wikyi'* estaban sujetas a una fisión y fusión de carácter estacional. De acuerdo con Nordenskiöld se hallaban migrando constantemente para poder explotar los recursos naturales del Chaco: los frutos, la pesca en el río, la horticultura, etc. Sin embargo, nunca se trasladaban lejos sino que permanecían dentro del territorio de su *wikyi'* (1910:29).[221]

Esta movilidad la resalta Métraux, quien demuestra la relación entre la abundancia estacional de alimento, la fusión de las bandas y las actividades sociales (1946:246). Cuando las frutas de algarroba maduraban en grandes cantidades, varias bandas (a veces incluso varios grupos *wikyi'*) podían reunirse para celebrar las fiestas de la aloja (véase 12.2. y 12.5.2.), y cuando había poca comida en el bosque y la pesca era inexistente, se dividían para sacar el mejor provecho a los escasos recursos. Las entidades más pequeñas eran las bandas, las sub-bandas o los "grupos familiares" (ibíd, véase 12.2.5.) que con el tiempo podían dar a luz a un nuevo *wikyi'*, como se dijo anteriormente.

Como ya hemos visto arriba, los grupos *wikyi'* a veces se clasificaban, según los mismos 'weenhayek, en dos categorías: 'gente del monte' y 'gente del río',[222] refiriéndose a las condiciones ecológicas de sus respectivos territorios. Como lo indican los nombres, ésta era una distinción entre los 'weenhayek que vivían en los bosques secos del Gran Chaco, y que subsistían básicamente en base a la caza y la recolección, y aquellos que vivían a lo largo

---

220 La diferencia dialectal se aclaró en 1983, cuando se discutía una traducción al 'weenhayek del Nuevo Testamento en la Misión Sueca Libre en Villa Montes. Entonces, uno de los líderes dijo: "se lo debe traducir según nuestra forma de hablar, según la forma en que hablan los peelas; se lo debe traducir al 'weenhayek de Bolivia". Estas palabras muestran, fuera de un etnocentrismo manifiesto basado en el wikyi', la concepción nativa de las diferencias dialectales en el habla entre grupos wikyi'.

221 La cita original es la siguiente: "De flytta, om också inte långt, ständigt. - - - De flytta för fisket, de flytta för algarobon, de flytta för sina åkrar o.s.v. Under torrtiden flytta mycket indianer ut till Rio Pilcomayo, där de fiska. Under regntiden draga de sig åter inåt landet, där de i regel ha sina åkrar. Hela människomaterialet i choroti- och ashluslaysamhällena är synnerligen rörligt. Ibland dela familjerna på sig, ibland slå de sig ihop till stora grupper." Nordenskiöld (1910:29).

222 Cuando los 'weenhayek conversan, los términos empleados para estas dos categorías son: "*teewoklheleyh*" para los "matacos del río" y "*taayhilheleyh*" para los "matacos del bosque". Esta suposición la corrobora Fock como ya hemos visto arriba (Fock 1982:8).

de los ríos Bermejo y Pilcomayo, basando su subsistencia en la pesca y la horticultura. De acuerdo con los resultados arrojados por mi investigación, la distinción era más económica y cultural que política.[223] Las dos categorías (cada grupo vivía geográfica y ecológicamente separado) había creado diferencias en las ceremonias, la mitología, etc. Políticamente los grupos *wikyi'* eran considerados como entidades iguales, independientemente de estas categorías.

En Bolivia la Guerra del Chaco fue un evento decisivo en muchos aspectos, y aceleró el proceso de aculturación que fue más gradual en la Argentina. En este aspecto la organización basada en los *wikyi'* no fue una excepción. Antes de la guerra los representantes de los diversos grupos se habían reunido y vivían juntos en los ingenios azucareros de la Argentina. Pero la guerra cambió este modelo. La mayoría de los grupos *wikyi'* fueron sacados de sus territorios tradicionales y colocados en campos de detención. Otros tuvieron que trasladarse a áreas antes desconocidas para ellos, entrando así en nuevos conflictos territoriales con otros grupos *wikyi'* u otros grupos etno-lingüísticos (cf. Fock 1982:8).

Después de la guerra la colonización fue rápida y se hizo cada vez más difícil para los grupos 'weenhayek defender sus territorios tradicionales, al menos en Bolivia. Para lograrlo, se vieron obligados a llevar una vida más sedentaria y defender así al menos un campamento. La regla básica de la reforma agraria de 1953, a saber, que "quien vivía en la tierra y la trabajaba debía ser su dueño" reforzó en lo posterior esta tendencia. También los misioneros motivaron la sedentarización de los 'weenhayek puesto que los derechos legales a la tierra sólo podían obtenerlos si vivían en una aldea permanente. Tuvieron que disminuir la recolección y la caza, e incrementar la pesca y la horticultura. En este proceso la banda fue remplazada por la comunidad de la aldea como la unidad espacial y económica básica.

En esta situación los habitantes tradicionales tuvieron que ser compartidos con otros grupos *wikyi'*, y aumentaron los diferentes tipos de intercambio. Esto condujo, entre otras cosas, a un mayor número de matrimonios exógamos entre los grupos *wikyi'* que no se encontraban

223 No existe ningún estudio completo sobre las diferencias entre estas dos categorías. Mis investigaciones indican diferencias culturales básicas. Aquí se pueden presentar sólo indicios de estas diferencias. Por ejemplo, el héroe cultural Sipilah (Fock 1982:2,29; Wilbert 1982:152, etc.), que al parecer goza de una importancia central en la mitología de los matacos del bosque, no es tan significativo en el corpus mitológico de los matacos del río. La palabra que se refiere al "invierno" es "lopetl" (Fock 1982:12) entre los matacos del bosque, y "*jwi'yeetilh*" en el caso de los matacos del río (ver Fig. 3).

inmediatamente adyacentes (ibíd). El número de grupos *wikyi'* representado en una aldea aumentó, y en el proceso los *wikyi'* empezaron a perder su función política y parte de su identidad territorial. Las fracciones *wikyi'* en una aldea se unieron bajo la figura de un portavoz. Mediante el matrimonio exógamo se dispersaron en la aldea y pronto llegaron a constituir categorías sociales en lugar de grupos. Por consiguiente, el término apropiado para esta entidad, después de la guerra del Chaco, sería la *categoría* y ya no el *grupo wikyi'*.

Actualmente los representantes de un *wikyi'* se pueden encontrar en un cierto número de aldeas distantes unas de otras. Sin embargo, es posible demostrar el dominio del *wikyi'* tradicionalmente asociado a una cierta ubicación geográfica, en la aldea respectiva de la actualidad. Como un ejemplo, en mis investigaciones de la aldea de Algarrobal en 1984, tradicionalmente asociada con los grupos *wikyi'* de *peelas* y *yaaphi'natas* (ver Mapas 6 y 10), encontré que el 95% de la población aún representaba una de estas dos fracciones.

(Para una discusión sobre las reglas matrimoniales, la exogamia y la endogamia en relación con el wikyi', véase 12.4. abajo).

### *12.2.3.* **Wikyi'wet** — *la aldea*

La palabra para referirse a "aldea" en el idioma 'weenhayek es *wikyi'wet*, la cual consiste en un compuesto de dos palabras, a saber: *wikyi'* (gente; tribu) y un sufijo comúnmente usado, *-wet* (su lugar). *Wikyi'wet* significa, por lo tanto, "el lugar del grupo *wikyi'*" o "el sitio donde se halla el campamento del *wikyi'*". Antes de que sobreviniera la creciente influencia occidental en Bolivia, antes de la Guerra del Chaco, *wikyi'* era la denominación que se daba a la gente que habitaba en una área determinada, y *wikyi'wet*, el término que indicaba el lugar (o los lugares) de campamento dentro de este territorio.

El concepto de *wikyi'wet* no encaja de todo con el concepto geográfico de "aldea", que normalmente indica una única localización determinada, ya que el sitio del campamento puede variar, y *wikyi'wet* se refiere a la residencia actual del *wikyi'*. La diferencia es menor y despreciable en todo caso. Por ende, en lo que sigue de este trabajo los dos conceptos, *wikyi'wet* y "aldea" serán utilizados como si fueran una y la misma cosa.[224]

---

224 El concepto de "wikyi'wet" también lo utiliza el autor, en un significado extendido, como una "zona cultural" en contraste con la "naturaleza" (ver 12.1.1.), A los habitantes de un aldea, es decir, a los aldeanos compañeros de ego se les puede clasificar con la expresión *'o'yhàj tà lawet*, que quiere decir literalmente "mi-los otros-su lugar", y significa "mis

Todos los sitios de campamento tienen nombres característicos que se refieren a peculiaridades geográficas, incidentes históricos, etc., propios del lugar (cf. Nordenskiöld 1910:29). En Cuadro 29 se presentan algunos nombres de los sitios de campamento de los 'weenhayek de Bolivia. De éstos algunos se hallan inhabitados por el momento.

La lista de nombres indica que los conceptos de "aldea" en español y en 'weenhayek difieren de alguna forma. En el caso de Villa Montes y San Antonio, los mestizos dividen el lugar en dos localizaciones, una a cada lado del río, mientras que los 'weenhayek no hacen dicha división. Para el caso de Capirendita y Crevaux, los sitios de la aldeas han cambiado algo, y los nombres junto con ellos.[225] Para los mestizos, sin embargo, aún sigue siendo la misma aldea, lo cual se refleja en la pervivencia del nombre en español. La aldea de Algarrobal fue reubicada en 1979, pero pese a ello conservó su nombre — quizás porque el nuevo campamento era adyacente al antiguo.

La naturaleza de los nombres también nos da un indicio de los recursos naturales que existieron alguna vez en el área. Varias denominaciones se refieren a árboles útiles (2,3,4,8,9,11,14,21 y 28), mientras que otras denotan varios recursos naturales (7,19). Algunos nombres también hacen referencia a varios fenómenos naturales (5,6,10,13,15,23,25 & 29). Al menos cuatro nombres hablan de la historia local (12,16,26 & 27) y dos tienen equivalentes literales en el guaraní boliviano occidental (7 & 12) algo que indica un intercambio trans-étnica.

El Mapa 7 muestra el territorio 'weenhayek en Bolivia. De este mapa se puede deducir fácilmente que el territorio de cada grupo *wikyi'* a menudo comprende dos o más sitios de campamento. Los grupos *yaaphi'natas*, *'wuye'* y *tuusqalis* están asociados al menos con tres sitios de asentamiento.

Casi todos los sitios de campamentos tradicionales estuvieron (y siguen estando) asociados con dos grupos *wikyi'* diferentes: p.ej. 3. *Jwitsuukwtsajwo'* (*peelas & 'ahuutshas*); 5. & 6. (*'amootas & yaaphi'natas*); 12. *Hoo'o'yo'* (*yaaphi'natas & peelas*); 16. *Lhààkwetaj* (*peelas* & *'asqaanis*); 17. *Q'ooqhis* (*peelas* & *'wuye'*); 25. *Tijwoomtaj* (*'assettey* & *tuusqalis*); y 29. *Noosyhitaj* (*tuusqalis* & *tseetwos*).

compañeros de la aldea" (cf. Braunstein 1974*a*:72). También se la puede usar en un sentido más general, añadiendo un nombre de lugar, como en el ejemplo *'o'yhàj* tâ lawet *'Iilakyat* que se puede traducir como "mis paisanos (los 'weenhayek) que viven en Capirendita".

225 El asentamiento de Capirendita tuvo que trasladarse a otro lugar en 1974 a causa de numerosas inundaciones; ocurrió los mismo con Crevaux en 1971 y 1977 con ocasión del cambio de cuerso del Río Pilcomayo. Cf. Boerenkamp & Schuthof 1985:31.

De esto podemos sacar las siguientes conclusiones: a) que el grupo *wikyi'* se divide en varias bandas y que éstas se mueven entre varios sitios de campamento según la estación; b) que los grandes grupos *wikyi'* estaban asociados con dos o varios sitios diferentes, mientras que los recién establecidos, como los *'asqaanis*, se identificaban con un solo campamento /16/; c) que el ciclo de crecimiento del *wikyi'* probablemente determinaba el número de "sitios de aldeas" con las que se identificaba; y d) que todos los grupos *wikyi'* tenían territorios que colindaban con el de uno o dos grupos diferentes. Donde coincidían estos territorios los grupos *wikyi'* vivían juntos, lado a lado, y es posible que realizaran intercambios en materia de comercio y matrimonio.

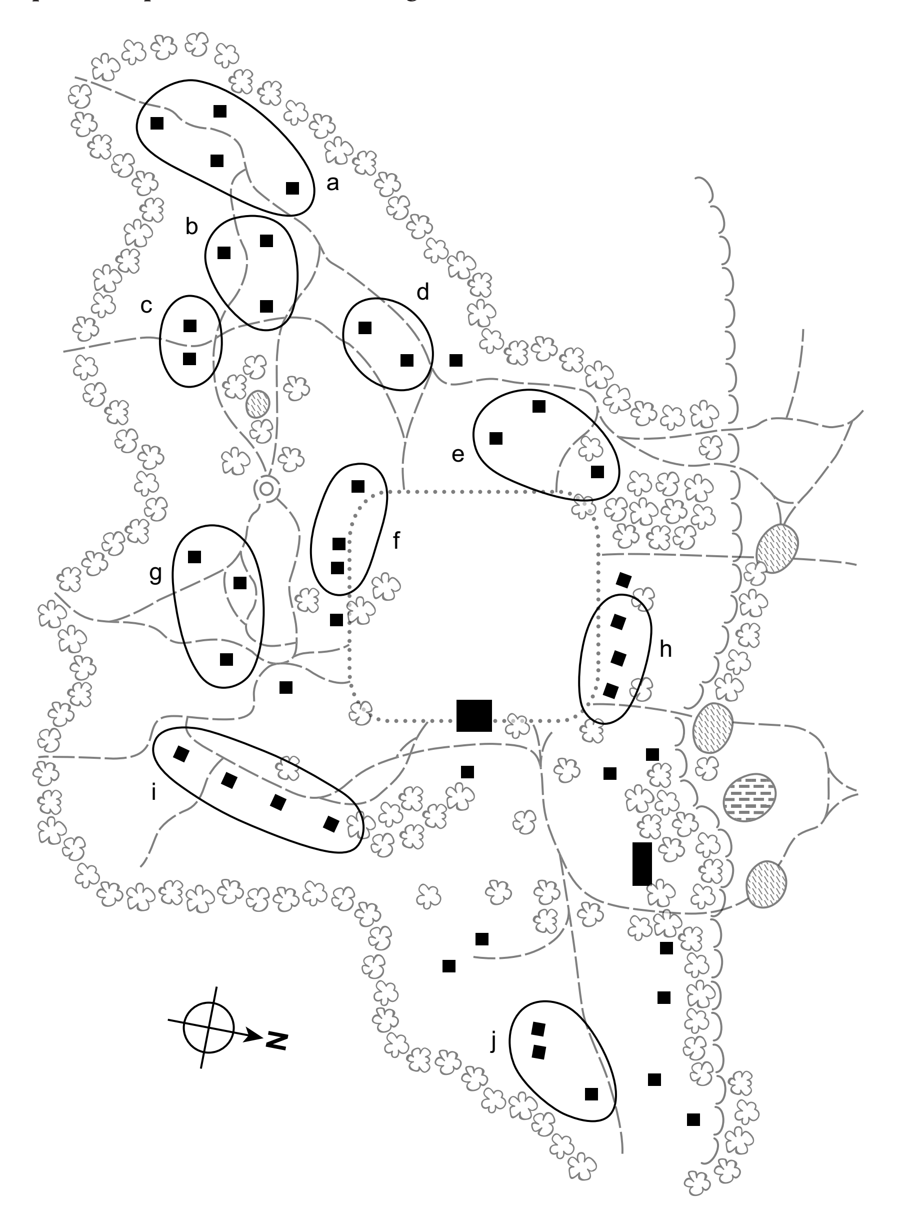
**Cuadro 29. Nombres de asentamientos de los 'weenhayek [de norte al sur]**

| *'WEENHAYEK:* | *ESPAÑOL:* | *SIGNIFICADO:* |
|---|---|---|
| (ASENTAMIENTOS DEL BOSQUE): | | |
| 1. *Tiimoy* | Timboy | (adaptación castellana) |
| 2. *Jwitsuukwyiplhih* | [entre Timboy y Palmar Grande] | 'palma silbadora' |
| 3. *Jwitsuukwtsajwo'* | Palmar Grande | 'gran arboleda de palmas' |
| (ASENTAMIENTOS DEL RÍO): | | |
| 4. *'Ikyààttaj** | [cerca de] San Antonio | 'gran (árbol) rojo' |
| 5. *Tuunteyh / Tuunteytas* | San Antonio | 'lugar de las piedras' / 'piedras grandes' |
| 6. *Tuunteyh* | Villa Montes | 'piedras grandes' |
| 7. *'Iilakyat* | Capirendita | 'lugar de *'iilaj* (pasto alto)' |
| 8. *Tsiinukwat* | Capirendita | 'soto de duraznillo' |
| 9. *Kyeelhkyat* | Quebrachal | 'bosquecillo de *kyeelhyukw* (qubracho)' |
| 10. *Kyowhaaytas* | Tres Pozos | 'pozos grandes' |
| 11. *Leetsenkwat* | Simbolar | 'bosquecillo de *leetsenuk* (chañar)' |

| *'WEENHAYEK:* | *ESPAÑOL:* | *SIGNIFICADO:* |
|---|---|---|
| 12. *Hoo'o'yo'* | Algarrobal | 'gallina quemada' |
| 13. *Hoolowumek* | [entre Algarrobal y San Bernardo] | 'Arenal abandonado' |
| 14. *Saatukwat* | [entre Algarrobal y San Bernardo] | 'bosquecillo de saatukw (lecherones)' |
| 15. *Qootaj* | San Bernardo | 'madre grande' o 'bosque silvestre' |
| 16. *Lhààkwetaj* | Bella Esperanza | 'botija grande' |
| 17. *Q'ooqhis* | Resistencia | 'lugar de cangrejos' |
| 18. *'Àànhànhih* | Vizcacharal | 'lugar de *'àànhàlà'* (vizcachas)' |
| 19. *Kyuuthanh* | [entre Vizcacharal y Convento] | 'espinas largas' |
| 20. *Weesaj* | Convento | 'tela' |
| 21. *Hookwat* | Purísima | 'bosquecillo de *hookw* (palo santo)' |
| 22. *Jwitsaanhihis* | [entre Purísima y Porvenir] | 'lugar de carpinteros' |
| 23. *Taayhitaj* | Retiro | 'bosque grande' |
| 24. *'Iyee'la'yamhuyh* | [más arriba de Yuchán] | 'excrementos de tapir' |
| 25. *Tijwoomtaj* | Yuchán | 'excavación grande' |
| 26. *Tseetwop'itsek* | Crevaux | 'cadáver de cuervo (buitre)' |
| 27. *'Ahààta'wetwumek* | Crevaux | 'lugar abandonado de criollo' |
| 28. *'Aatsukwitaj* | La Ceiba | 'naranjo silvestre grande' (también: *'Aatsukwlhokwetaj*) |
| 29. *Noosyhitaj* | Sausal | 'lugar de agua salina' o 'lugar de abeja de sal' |
| 30. *Hii'nhaklhokwetaj* | Puesto Cayo | '*hii'nhak* (algarobilla) grande' |
| 31. *Kyeenaj* | Tartagal | 'cerro' |

NOTA: Para la ubicación geográfica aproximada, ver Mapa 3. La presentación sigue el curso del Pilcomayo, empezando por las aldeas del noroeste y terminando por las del sudeste.

**Mapa 8. Grupos residenciales en Algarrobal**




Este mapa señala los grupos residenciales que cooperan social y económicamente. La información se basa en las observaciones del autor en la aldea de Algarrobal en 1984/1985.

La decisión relativa a la localización de la aldea estaba dada sobre todo por factores económicos, que podían ser el acceso a un buen suelo para la horticultura, grandes arboledas de árboles frutales, aguas buenas para la pesca o áreas de buen abastecimiento cinegético. También era importante la presencia de materia prima para la fabricación de artesanías: el barro para la alfarería, las plantas de caraguatá o la madera para los trabajos de carpintería, etc.

La elección del lugar para levantar una aldea dependía también del abastecimiento de agua. En el interior del Chaco, esta condición restringía el número de sitios posibles, ya que los pozos de agua eran pocos y muy temporales. A lo largo del Pilcomayo naturalmente esto no representaba un problema (Rosen 1924:32).

Otras consideraciones prácticas también influían en la elección. Las casas a menudo se construían a cierta distancia de las charcas naturales, ya que éstas eran el foco de reproducción de los mosquitos, y lejos de todo terreno que pudiera inundarse. Una área protegida en una antigua margen fluvial a unos cien metros del río se consideraba obviamente como la localización ideal.

Pero como se sugirió anteriormente, los asuntos sociales eran de cierta influencia. Parece como si un grupo *wikyi'* escogiera la localización de la aldea más permanente en las afueras de su territorio para poder tener un continuo intercambio con otro grupo cuando el acceso al alimento lo hacía posible, es decir, durante la temporada de frutas. Fock resume el problema de la siguiente manera: "gran parte de la evidencia sugiere que las bandas 'weenhayek eran, desde un punto de vista formal, más localmente determinadas, de manera que una aldea consistía en principio de una o dos bandas"[226] (1963:94).

Una vez escogido el lugar, se realizaba el desmonte y la roza para evitar el ingreso de culebras e insectos y para demarcar la extensión del campamento, es decir, de la zona cultural en contraste con la natural. Se dejaban los árboles de considerable tamaño para que cercaran el área, protegiéndola así del sol, el viento y las tormentas de polvo, y para funcionar como "techos exteriores" para puntos de encuentro fuera de las casas. Se demarcaban en la aldea pequeños huertos, y otros de mayor tamaño se localizaban exactamente fuera de ella (cf. Mapa 5 y 6, y Boerenkamp & Schuthof 1985:33).

226 El texto original en inglés dice: "Much suggests that the Mataco bands were formally more locally bound, so that a village consisted in principle of one or two bands" (Fock 1963:94).

El tamaño de las aldeas 'weenhayek actuales varía considerablemente de estación en estación y de año a año; quizás esta tendencia era más marcada en el pasado (cf. Nordenskiöld 1910:29). La aldea más pequeña hoy en día abarca tan sólo a dos familias, mientras que la más grande está compuesta por una ciento cincuenta familias. Disponemos de considerable evidencia que nos permite indicar que los sitios tradicionales de campamento eran de aproximadamente el mismo tamaño (cf. Métraux 1946:269).[227] Una observación interesante es que, cuando los 'weenhayek se volvieron más sedentarios, en la mayoría de los casos eligieron el sitio de campamento de la temporada de frutas como el lugar de residencia permanente. Esto indica la importancia social de la estación de frutos.

Muchos observadores que han visitado aldeas de pueblos matacos han dicho que las casas están "dispuestas sin ningún tipo de orden" (Lozano 1733:55), o incluso que ellos no tienen "aldeas establecidas" en el estricto sentido de la palabra (ibíd:53).[228] (Ver también Nordenskiöld 1910:29–30).

Esto es erróneo, aún si los indicadores de la organización espacial a veces son difíciles de discernir. En adelante procuraré compilar la información disponible sobre esta organización, presentándola en tres subdivisiones. De esta manera espero poder sacar a la luz algunos de los principios que gobiernan la construcción social de una aldea 'weenhayek.

a) ***La aldea se sitúa a lo largo del camino:*** El comercio siempre ha sido una empresa importante en el Chaco, y un sitio de campamento localizado en la ruta comercial siempre era una cuestión de preferencia. Actualmente, con la creciente importancia de la pesca comercial, una carretera, o a menudo simplemente un sendero a través del bosque seco, cruza o pasa por la aldea. En muchos casos este camino funciona como una especie de eje para la disposición espacial de la aldea; entonces, la forma es larga, angosta en los extremos y ancha en el centro (como en el caso de Algarrobal, ver Mapa 6).

Sin embargo, no sólo la ruta comercial o la carretera se acerca a la aldea. Varios senderos para bicicletas o caminantes llegan al campamento desde el río, los huertos, las áreas de caza y recolección, etc. Al ver una fotografía aérea, es posible ver como estos senderos irradian en todas las direcciones.

---

227 El texto original en inglés dice: "The size of the settlements varies considerably; some have about 50 inhabitants, others, especially the *Ashluslay*, 1,000." (Métraux 1946:269).

228 El texto original dice: "Toda es gente peʃcadora, que no ʃiembran coʃa alguna para ʃu ʃuʃtento, ni tienen Pueblos formados: viven en caʃas eʃteras, las cuales mudan con facilidad de vnas lagunas á otras, buʃcando peʃcado, caza y frutas ʃilvestres" - - - "Las chozas ʃe forman ʃin orden ni concierto, vnos en vna parte, y otros en otra" (Lozano 1733:53, 55).

Mirando más allá de la aldea, también podemos encontrar senderos que la rodean (cf. Nordenskiöld 1910:30).

Los aldeanos utilizan estos senderos circundantes para bordear la aldea, en lugar de cruzarla, cuando salen de la casa con dirección a un punto ubicado al otro lado de la aldea. De esta manera no tiene que atravesar los territorios de sus vecinos, sino que toman un sendero "privado" fuera de la aldea y la rodean hasta que llegan al sendero que conduce a su destino.

b) ***Las casas están dispuestas en grupos en torno a un espacio abierto:*** Nordenskiöld observó que en las aldeas nivaklé, las casas estaban "dispuestas en grupos en torno a una especie de plaza" (1910:30),[229] y Métraux corroboró este dato con una información más general: "A manera de regla, los grupos de familias relacionadas viven en grandes casas comunales que son simplemente una serie de casas individuales unidas por los extremos"; /éstas/ "a veces están una al frente de la otra separadas por una calle ancha o plaza"[230] (1946:267). Este modelo básico sigue presente en las aldeas 'weenhayek actuales (ver Mapa 6, donde se muestra la plaza con una forma más regular de la que en realidad tiene (cf. Koschitzky 1982:4).

El espacio abierto se utiliza para los juegos de los niños, las reuniones religiosas y políticas, y para discusiones grupales de carácter *ad hoc*, etc. Aquí es donde los mestizos y los misioneros estacionan sus carros cuando vienen a encontrarse con los aldeanos. Todos las construcciones especiales, como la escuela de la aldea o la iglesia indígena, si la hay, están situadas cerca de la plaza; y la casa del portavoz casi siempre está cerca (cf. Métraux 1946:269).

Antes de la Guerra del Chaco, los 'weenhayek y sus parientes cercanos vivían en casas de paja circulares u ovales. Se las construía de la siguiente manera: se incrustaban ramas en el suelo, con los extremos gruesos hacia abajo, y se unían las puntas delgadas en la parte superior. Esta estructura se cubría luego con paja resistente del tipo *'ilaj*, y con hojas de palma cerca del suelo cuando era factible conseguirlas.

Estas casas se unían mediante túneles del mismo tipo de construcción. Al menos una familia vivía en cada unidad y una "casa grande" podía albergar

---

229 El texto original dice: "*I flera ashluslaybyar voro de [hyddorna] däremot ordnade i grupper omkring ett slags torg*" (Nordenskiöld 1910:30).

230 El texto original en inglés dice: "As a rule, groups of related families reside in long communal houses which are merely a series of individual huts linked together end to end"; [these] "sometimes face each other across a wide street or plaza" (Métraux 1946:267).

a una familia extendida de considerable tamaño (Nordenskiöld 1910:36; Métraux 1946:267, 302). Las relaciones sociales eran materializadas de esa forma en la estructura de la casa y la organización espacial era fácilmente reconocible.

Después de la Guerra del Chaco las casas cuadrangulares de origen mestizo cobraron mayor importancia entre los ‘weenhayek de Bolivia. Estas construcciones son de un diseño simple y sólido, con techos planos de barro que descansan sobre troncos bifurcados o paredes más abiertas hechas con hojas o adobe. A diferencia de las casas tradicionales, aquéllas ofrecían una buena protección contra la lluvia, pero por otra parte, la construcción requería de herramientas de metal tales como hachas, machetes, palas (ibíd:267; cf. Koschitzky 1982:18).[231]

Es posible unir estas construcciones, tal como lo hacían antiguamente los ‘weenhayek con sus casas de paja, pero por alguna razón no se lo hace. De manera que la organización social es menos “visible” hoy en día de lo que era apenas hace medio siglo. Al estudiar la interacción entre las unidades, así como la disposición espacial, empero, es posible ver que las antiguas “casas grandes” han sido remplazadas hoy por un grupo o un “cúmulo”[232] de casas cuadrangulares (ver Mapa 8, en donde estos cúmulos aparecen encerrados en círculos).

Las funciones económicas y sociales de este grupo residencial se discutirán detalladamente en 12.2.5.

c) ***La aldea puede dividirse en dos secciones separadas:*** En la mayoría de las aldeas ‘weenhayek de hoy en día no he encontrado divisiones internas. En general, consisten de un único grupo homogéneo de casas (con una disposición espacial, como se indicó antes), en donde la localización de una casa particular no tiene importancia para el estatus, la pertenencia religiosa, la especialización comercial, etc. En lugar de ello, el parentesco gobierna totalmente la elección del lugar (ver abajo).

En el pasado las aldeas donde se encontraban dos territorrios *wikyi’* puede que hayan mostrado una división espacial evidente entre las dos entidades. Como Métraux describe para los nivaklé (1946:267; ver también

231 El texto original en alemán al cual aquí se refiere dice así: “Pepe ist der letzte, der aus dem Wald kam. Es heißt, daß er noch lange Zeit Federn am Körper getragen haben soll. Seine Hütte ist die einzige des Dorfes, die die herkömmliche Igluform hat” (Koschitzky 1982:18).

232 En inglés “*cluster*”.

Grubb 1913:56), cada una puede haberse reunido en una hilera de "casas grandes", a un lado de la aldea, una en frente de otra a lo largo de una plaza o calle ancha. Si esto también es válido para los 'weenhayek, esta división espacial de la aldea puede aclarar la disposición especial del presente. La "carretera" o "ruta comercial" que la mayoría de las veces cruza la aldea (véase "a") puede entonces que no sea simplemente una ruta de transporte sino también la supervivencia de una frontera social.

Existe evidencia bastante reciente de que dos grupos *wikyi'* que vivían espacialmente divididos en la misma aldea. Fock escribe lo siguiente sobre la situación entre los pueblos matacos del Chaco central:

> Antiguamente era costumbre que dos bandas vivieran una cerca de la otra, como por ejemplo, los satnáy y los sitóy, y en consecuencia las muchachas de la primera banda preferían casarse con los muchachos de la segunda, y las muchachas de ésta con los muchachos de aquélla. Las dos bandas se interrelacionaban tanto por los lazos matrimoniales hasta que "todo era como una banda" y los dos jefes podían arreglar disputas. (1963:94–95).[233]

Actualmente la estructura de la aldea ya no revela ninguna filiación aparente de tipo *wikyi'*, y en lugar de ella se puede observar aún en algunos casos la división binaria. Como puede existir una tendencia latente hacia una división esencialmente binaria, independientemente de las razones que explican la partición, me atrevo a presentar dos ejemplos:

El primer ejemplo lo saco de la aldea wichí de Yuto (la Argentina) en los años 1960. Allí la división entre "cristianos y paganos" se reflejaba de modo palpable en la estructura de la aldea. Toda la aldea se dividía en dos secciones "matri-relacionadas" (i.e. relacionadas por el lado de la madre), con los "cristianos" viviendo en una de ellas, en un extremo de la aldea, y los "paganos" en la otra, en el otro extremo (Fock 1966/67:96–97).

El segundo ejemplo se halla en la aldea de Crevaux, donde una división similar existía en los años 1970 entre los 'weenhayek que pertenecían a la *Iniciativa Cristiana* (anteriormente SAM) y los que pertenecían al movimiento religioso apoyado por la Misión Sueca Libre en Bolivia (MSLB).

233 El texto original en inglés dice: "Formerly it was customary that two bands lived close to each other as, for example the satnáy and sitóy, and consequently the girls from the satnáy preferred to marry men of the sitóy band, and girls of the sitóy men of the satnáy band. The two bands became so inter-married that 'the whole thing was like one band', and the two chiefs were able to discuss questions of dispute." (Fock 1963:94–95).

Los “anglicanos” (SAM) vivían alrededor de su iglesia en la parte norte de la aldea,[234] mientras que la mayoría de los “pentecostales” (MSLB) vivían en la parte sur de la aldea (cf. Boerenkamp & Schuthof 1985:33, 84).

En los casos mencionados podemos notar la gran importancia que tiene la representación espacial de las divisiones sociales y religiosas dentro de una aldea. Sin embargo, el parentesco posiblemente sea todavía más decisivo para la disposición espacial de un sitio de campamento, ya que la distancia espacial con mucha mayor frecuencia refleja la distancia social y de parentesco:

> La estructura de una aldea refleja dos condiciones. Primero, residencia depende de reglas matrilocales. Por ejemplo, un grupo de hermanas casadas pueden vivir cerca la una de la otra, y cerca de otros familiares maternales, así que distancia espacial refleja distancia social y familar. (Fock 1982:13).[235]

### *12.2.4.* ‘O’yhàj tà lhaaménhya’ — *El parentesco*

Braunstein introduce un término para la “familia propia” que denomina “o-ijnyój-tasalóm’ya” (1974*b*:72). Si comprendo correctamente su idea, Braunstein emplea este término para referirse a la “familia nuclear”. El término mencionado, que yo, con la ayuda de informantes ‘weenhayek, identifico con la expresión *‘o’yhàj tà lhaaménhya’*, significa literalmente “mis-otros-más cercanos”. La primera parte, *‘o’yhàj*, es el plural de *‘o’elh*, que se puede traducir como “mi vecino”. Se la utiliza en singular y en plural para referirse a los amigos, a los paisanos, etc, sin tomar en cuenta las relaciones de parentesco. *‘O’elh*, por lo tanto, podría significar “mi cónyuge”, “mi vecino (espacial)”, “mi compañero de cacería”, “mi amigo”, etc. Sin el prefijo pronominal (personal) (‘o-) se puede usar en expresiones como *‘elhtáq hape* (/sólo/ “alguien”). La segunda parte del término, *lhamén’yha*, significa “cerca”, “principal” o incluso “mi propio” (en plural). Todo esto me conduce a interpretar la expresión como un término algo más general que “familia nuclear” (como lo sugiere Braunstein).

La misma incomodidad del término, no obstante, sugiere que no es muy frecuente, y en lo que a mí respecta nunca lo he escuchado espontaneamente.

234 Esta iglesia fue destruida por el crecimiento del río en los años 1980.

235 El texto original en inglés dice: “The structure of a rural village reflects two conditions. First, residence is dependent upon matrilocal rules. For example, a group of married sisters may live next to one another and close to other maternal relations, so that spatial distance reflects kindred and social distance.” (Fock 1982:13). (Ver también Mapa 9.)

Además, la información de mis informantes con respecto al uso del término son bastante vagas. Sin embargo, parece que concuerdan en el hecho de que el término denota a los "parientes consanguíneos" en general. En base a esta información, por consiguiente, asumo que encaja bastante bien con el concepto antropológico corriente de "parentela" (inglés: '*kindred*').

Aunque se usa este término con poca frecuencia, parece importante para nuestra comprensión de la organización social 'weenhayek. En primer lugar, representa una "categoría" diferente del *'noo'wetlheleyh* ("el grupo doméstico", ver 12.2.5.), así como de la banda y del grupo *wikyi'* antes de la Guerra del Chaco (y la "aldea /comunidad" después de la guerra). Además, denota a los parientes consanguíneos de ego, no importa el lugar donde vivan, en contraste con los demás 'weenhayek, sean amigos, parientes políticos y vecinos. De esta manera, se trata de una teoría egocéntrica que en teoría es ilimitada.

Esta categoría es de especial importancia, por ejemplo, cuando un 'weenhayek va de visita. En otra aldea el visitante siempre mira a alguien que pertenezca a su *'o'yhàj tà lhaaménhya'* puesto que estos parientes supuestamente le albergarán y alimentarán como si fuera uno de su familia. Si nadie de su parentela se encuentra en la aldea, el visitante busca a alguien de su grupo *wikyi'* para que le proporcione los mismos servicios. Si un 'weenhayek no tiene parientes cercanos en una aldea lejana, muestra su negativa a ir de visita a dicha aldea. En el pasado una visita en estas circunstancias podía resultar en una traición o en un asesinato: un tema permanente en los mitos 'weenhayek.[236] Actualmente puede connotar hambre o maltrato durante la estadía.

En cuanto al matrimonio, de acuerdo con mis informantes, no sólo es torpe sino también incestuoso casarse dentro de la parentela: todos los parientes consanguíneos son cónyuges imposibles. Tal como lo veremos adelante, una persona puede (excepcionalmente) casarse dentro de su *wikyi'*, pero nunca dentro de su parentela.

Además, la parentela es de especial importancia en los conflictos graves entre cónyuges o familias. Si aparece un conflicto entre dos esposos, por ejemplo debido a infidelidad, el problema no puede ser resuelto dentro de la casa, y se movilizan las parentelas respectivas de los cónyuges. Se supone que cada parentela actúa en favor de su miembro. Los representantes de las dos parentelas investigan el problema y se discuten el asunto, y luego llegan a una solución de acuerdo con el código 'weenhayek. De esta manera la

236 Ver por ejemplo la serie de narrativas sobre 'Ahuutsetajwaj en Vol. 8 y 9.

parte afectada, o la parte más débil, recibe un tratamiento justo. Así pues, los parientes, que en la vida cotidiana constituyen una categoría algo difusa, pueden convertirse en un poderoso grupo *ad hoc* o grupo de acción.[237] El *'o'yhàj tà lhaaménhya'* quizás es de especial importancia para un 'weenhayek que vive en una aldea diferente de su aldea natal.

### *12.2.5.* **'Noo'wetlheleyh** — *El grupo familiar o la familia*

Como se indicó en 12.2.3., la organización espacial de la aldea se caracteriza por cúmulos de casas habitadas por grupos de gente relacionada. En el inicio del siglo XX, esto significaba que se trataba de casas dispuestas en grupos (Nordenskiöld 1910:30, 36), o una hilera de casas individuales unidas por sus extremos a "grandes casas comunales" que contenían "grupos de familias relacionadas" (Métraux 1946:267, 302; cf. D'Orbigny 1944:289). Éstas últimas también podían estar conectadas por medio de túneles (Rosen 1921:135).

En los años 1970, el nuevo tipo de casas casi nunca estaban conectadas de esta forma, aunque podía ocurrir todavía que casas adyacentes que se unían en invierno. Para percibir y delimitar los grupos residenciales actuales, como en el Mapa 8, tenemos que estudiar tanto la disposición espacial de la aldea y la interacción social en su interior por algún tiempo. Si lo hacemos así, pronto resulta obvio que las relaciones son mucho más intensas entre ciertos grupos de casas que entre todas las casas en general. Si elaboramos un mapa de la aldea, resulta evidente que estas casas se agrupan en grupos espacialmente distintos.

Cada cúmulo o grupo de casas constituye una unidad social llamada *'noo'wetlheleyh* (un-hogar-sus-intestinos), es decir, "un grupo de miembros de familia que viven juntos", o con una traducción más libre, 'casa', 'hogar' o 'familia'.[238] Cuando ego se refiere a su propio cúmulo residencial, el término es *'owetlheleyh* (mi-hogar-sus-intestinos) o "mi casa". En lo posterior utilizaremos el término general (con el prefijo impersonal "*noo-*").

La palabra *'noo'wetlheleyh* se refiere a la entidad "que come juntos" regularmente, y que constituye una economía integrada en una familia

237 En inglés '*action group*'.

238 El español carece de una palabra que indique comunidad a base de por ejemplo "economía común" o "los que regularmente comen juntos" que desvíe de la noción etnocéntrica de que coincide con [una sola] casa. En inglés existe por lo menos la palabra "*household*" auque ésta también refiere a una 'casa' — pero puede ser usada también para gente viviendo en casas adyacentes que llenan los requisitos arriba.

extendida de cinco a veinte personas.[239] Su núcleo lo constituye una persona cimera[240] — hombre o mujer — y sus hijos y nietos casados de ambos sexos. Los parientes políticos y los parientes distantes ocasionales tales como las tías, los tíos, etc, forman el resto del grupo. Por consiguiente, tres o cuatro generaciones están muchas veces representadas en cada grupo.

Si comparamos la distribución de los cúmulos en el Mapa 8 con una representación espacial del parentesco, como en el Mapa 9, podemos ver que el *'noo'wetlheleyh* o el cúmulo individual está unido por relaciones consanguíneas y de matrimonio.

Cuando un hombre se casa, se traslada a vivir en la casa de los padres de su mujer, eso es se practica la regla de residencia uxorilocal. Los recién casados permanecen allí al menos hasta que haya nacido su primer hijo (véase 12.5.3.). Después de esto, pueden trasladarse a la casa de los padres del esposo, si su padre o su madre son personas cimeras domésticas; o pueden irse a vivir con otro pariente cercano que se considera cumple con estos requerimientos.

Cuando un hombre o una mujer tienen hijos adultos, o niños que están en camino a la madurez, puede que se separen y vayan a otra nueva casa. Si uno de los dos tiene seguidores, o si es un proscrito social, se queda en esta nueva casa, que en teoría puede albergar a sólo una familia nuclear. Si el hombre o la mujer demuestran ser personas cimeras que tienen seguidores, la familia crece y se levantan casas adicionales alrededor de la construcción original.

Una persona que puede organizar las actividades económicas de la casa de una manera apropiada, mitigar las tensiones, intervenir en conflictos y convencer a otros de que le escuchen, se considera un buen líder doméstico. El carisma personal es una cualidad muy estimada. Esta persona cimera puede ser un hombre o una mujer. En el ejemplo de la figura 9, es un hombre, en la figura 10, es una mujer. Como se indica en la figura 9, tanto las hijas casadas como los hijos casados pueden quedarse con un padre que es un buen líder doméstico.

Cuando la persona cimera está entre los cincuenta y los sesenta años de edad, es abuelo (o abuela) y la familia alcanza su tamaño máximo. Después,

---

239 Compárese con Lee, según el cual entre los san de África del Sur hay de quince a treinta personas en cada familia extendida (1982:54).

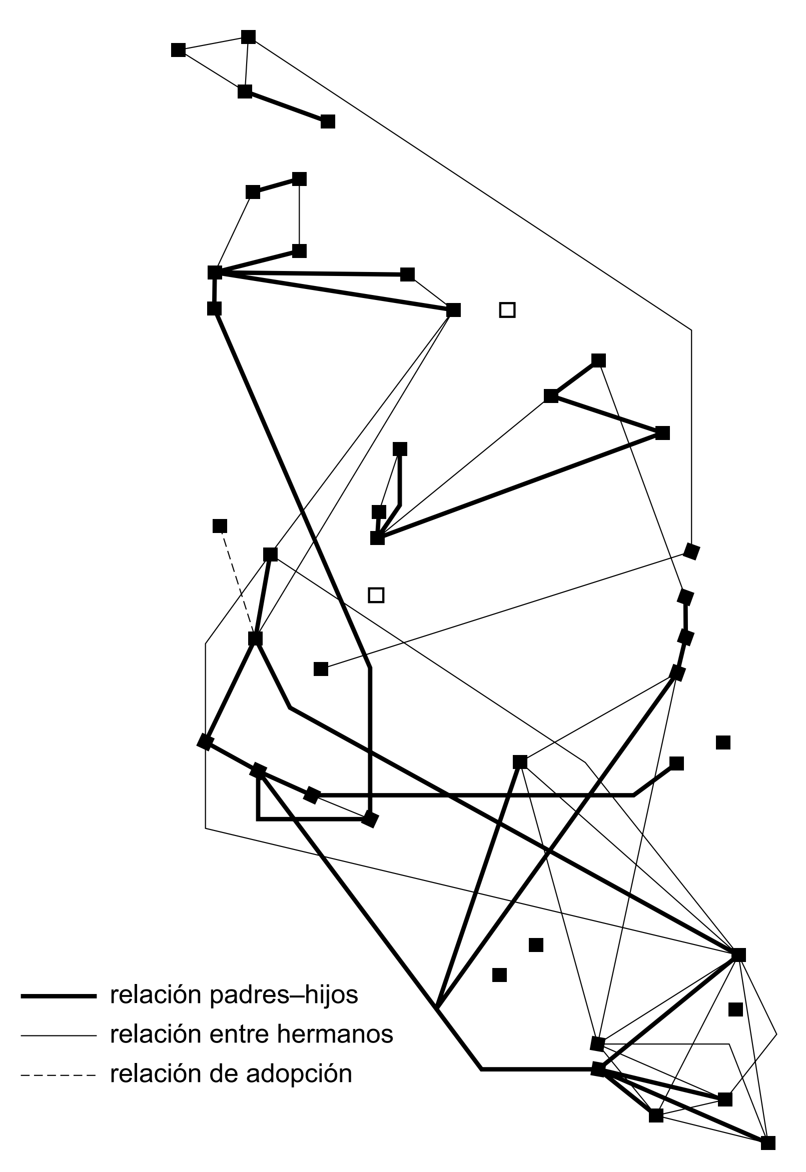
240 Aquí usamos la expresión "persona cimera" ('apical individual') ya que se trata de una persona que carece de poder formal, y por eso no es "jefe de familia" sino una persona que tiene una personalidad carismática, con rasgos de liderazgo natural.

su influencia disminuye y los miembros de la familia van muriendo poco a poco, o bien se casan y se van, o simplemente se trasladan a otro lugar. Las únicas "familias" o casas que albergan a una sola persona son, de lo que conozco, la de ancianos o ancianas que han enviudado y han perdido a sus allegados.

Los miembros del grupo suelen compartir la comida y los recursos, de acuerdo con el principio de reciprocidad general. Al tratar con los comerciantes, actúan como si fueran una sola unidad. Si el cúmulo supera los 10 miembros, puede tener dos ollas. En ciertas ocasiones, como cuando se traen piezas de caza mayor, siguen unidos como si fueran una sola familia.

La disposición espacial de los cúmulos refleja la red de parentesco. La distancia social se refleja en la distancia social. Al mudarse a una nueva aldea, una persona se ubica lo más cerca posible de su parientes más cercanos. A menudo esta decisión está determinada por razones prácticas. Conforme los grupos familiares tienden a establecer relaciones recíprocas con el cúmulo residencial, por ejemplo, usan el mismo recipiente para sacar agua del pozo, comparten las fundas, las piezas de caza y la cosecha, los miembros de la nueva familia desean entrar en una relación con tal cúmulo residencial para interactuar con él en la lucha diaria por la subsistencia.

**Mapa 9. Parentesco y distribución espacial en Algarrobal**




Nota: Este gráfico se basa en los Mapas 9 y 11. Las condiciones se refieren a la situación reinante en Algarrobal entre 1984 y 1985, y la información sobre los lazos de parentesco en la aldea proviene de informantes.

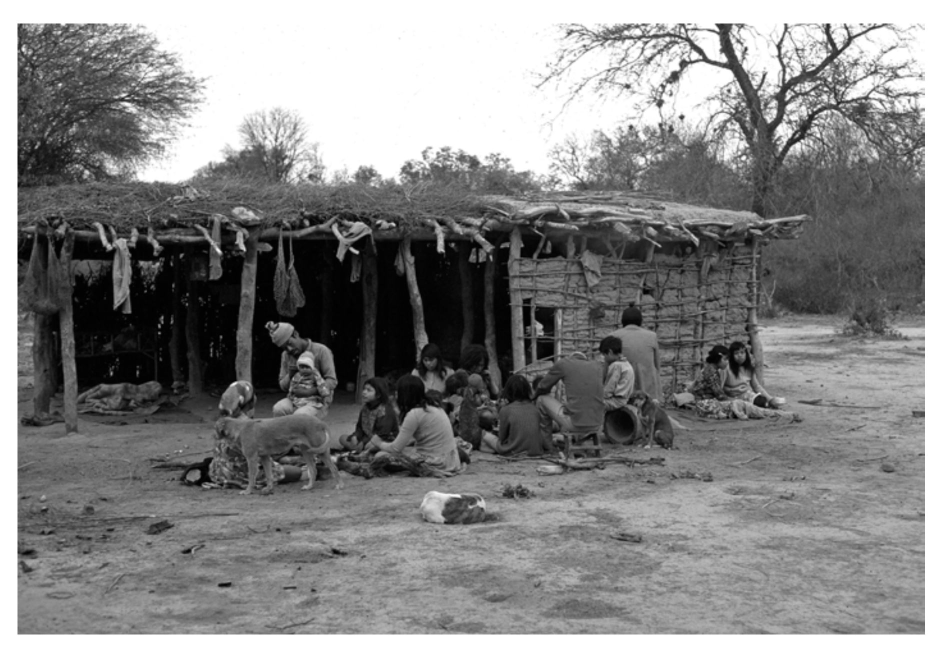


*Foto 12. Una familia 'weenhayek se reúne en torno al fuego en la mañana.*

A veces una familia se traslada a una aldea "extranjera" en busca de mejores tierras para el cultivo o un empleo temporal. En una aldea donde la familia no tiene parientes, tiene que asentarse en su alrededores. Así también lo hacen los proscritos sociales que han "cortado" ciertas relaciones con la sociedad. Una entidad familiar que está compuesta por solamente una familia nuclear por un considerable período, es considerada socialmente proscrita o como una familia en transición. Estas entidades raras veces son sedentarias.

## 12.3. El problema de la descendencia

Hasta la fecha la mayoría de los investigadores que se han atrevido a describir la organización social de los pueblos matacos, al parecer han dado por supuesto que estos indígenas están organizados en una especie de grupos de descendencia unilineal. La mayoría de ellos ha concluido que los miembros de estos grupos son reclutados patrilinealmente (Métraux 1946:302; Fock 1963:95; Braunstein 1974*b*:76).[241]

241 Braunstein, en su obra de 1983 es una excepción. (ver 1983:38). Desafortunadamente, yo no tenía acceso a su obra al escribir estas lineas por primera vez en 1985.

Hasta los años 1980, se suponía por lo general que la organización cognática o bilateral era rara entre los cazadores-recolectores, y en en el mundo en su conjunto:

> Los sistemas cognáticos son raros, no sólo en Africa sino en el mundo entero. Las razones ya se han señalado: es difícil establecer y mantener un sistema de amplio alcance sobre una base puramente cognática; sólo un sistema unilineal permite la división de una sociedad en grupos de parentesco organizados y separados" (Radcliffe-Brown 1975 (1950):82).[242]

Por eso, noes muy raro que por ejemplo Alfred Métraux asume con la mayor seguridad que este es el caso de los pueblos matacos, y afirma que "La descendencia se establece a través del padre" (1946:302), marcando así la patrilinealidad. Posiblemente siguiendo sus pasos, Fock ha dicho en varias ocasiones: "las reglas de descendencia entre los matacos son patrilineales" (1963:95); "la pareja debe venir de un patrilinaje diferente" (1982:20).

En esencia, los académicos argentinos, como Braunstein en sus primeros artículos, han compartido la misma opinión: "cierta relación particular que cualquier mujer puede tener con el linaje paterno" (1974*b*:76). Sin embargo, tenemos que reconocer que Braunstein, como buen observador, admite que: "toda la unidad se convierte por lo menos potencialmente en un linaje uterino que se realiza en tanto el matrimonio tenga hijas mujeres" (ibíd 78) y "podemos definir técnicamente al sistema social de la choza mataca como un grupo exógamo matrilocal y no unilineal" (ibíd:78).

Investigaciones recientes de diferentes tipos de sociedades, como el del "*Atlas etnográfico*" han mostrado que sociedades que carecen de grupos de descendencia unilineal son mucho más comunes de lo que se suponía en el pasado (cf. Radcliffe-Brown, más arriba). De acuerdo con Goody, cerca de la mitad de las sociedades estudiadas (39,3%) se organizan sin ningún tipo de grupos de descendencia unilineal (1968:404). Aparte de la contribución sorprendente de Murdock (1951:422, ver arriba), sólo Braunstein (1974b) procura presentar una vista panorámica de la terminología de parentesco.[243]

---

242 El texto original en inglés dice: "Cognatic systems are rare, not only in Africa but in the world at large. The reasons have already been indicated: it is difficult to establish and maintain a wide-range system on a purely cognatic basis; it is only a unilineal system that will permit the division of a society into separate organized kin-groups" (Radcliffe-Brown 1975(1950):82.)

243 En el artículo referido de Braunstein (1974*b*) presenta un lista casi completa de términos de parentesco entre los pueblos matacos. Sin embargo, en mi opinión presenta ciertas dudas:

Sin embargo, mi punto de vista es que los principios que gobiernan la formación del grupo entre los pueblos matacos no han sido descritos y analizados de manera satisfactoria, y que la organización social de los mismos se ha descrito en base a principios diferentes de la descendencia unilineal.

En sociedades en las que encontramos grupos de descendencia unilineal, el sistema suele apoyarse en una ideología explícita de la descendencia. Sin embargo, entre los 'weenhayek no existe esta ideología. No encontramos ningún indicio de un principio de unilinealidad ni en los mitos ni en la conversación cotidiana.

En la mitología 'weenhayek hallamos varias versiones del nacimiento de la humanidad (cf. Wilbert & Simoneau 1982:59), la división de las riquezas entre los pueblos del Chaco (Nordenskiöld 1910:104), el matrimonio y los problemas maritales de seres sobrenaturales (Braunstein 1974*b*:74), e incluso acerca del origen de algunos grupos *wikyi'* (Braunstein 1976:135), pero no encontramos referencias directas a una ideología de la descendencia.

En la conversación cotidiana encontramos información general sobre la importancia de la propia parentela. Uno de los valores vitales más comúnmente reconocidos es, p.ej., la comunidad familiar, expresada en términos como "el estar junto es importante" o "lo más importante para un 'weenhayek es vivir bien, llevar una vida tranquila, tener suficiente comida, y estar con los familiares" (i.e. los parientes de ambos lados). Las actividades sociales, por lo tanto, son de un alto valor emocional, pero no nos dan base alguna para formular algo parecido a una "ideología de la descendencia".

Existen incluso evidencia que confirman una "alinealidad" en la sociedad 'weenhayek: cuando una persona muere, él (o ella) es retirado inmediatamente del sistema de parentesco. Su propiedad es destruida (Métraux 1946:331), nada se hereda (ver 12.2.1.) o queda como un legado para la siguiente generación. Incluso se ignora de inmediato el nombre y a veces hasta este nombre se convierte en objeto de tabú (ibíd:333).

---

para él el esposo y el hermano mayor de ego mujer, "*o'chilâ*", se denominan recíprocamente con el mismo término; además sostiene que la esposa y la hermana menor de ego varón se llaman mutuamente con el término "*o'chejwá*"; asegura que MaMa/MaPa y MaEa/MEo están en la misma categoría de "*o'katelâ*". Iguala también al PaMa con el PaPa y al PaEa con el PaEo, "*o-chatî*"; (1974*b*:73, 77) mientras que todos están expresados en términos distintos y separados en la terminología de descendencia 'weenhayek/wichí que yo conozca, (ver 3.3.2.)

### *12.3.1. Terminología de las relaciones de parentesco*

Desde Mingo de la Concepción (1797)[244], los investigadores se han quejado de las dificultades que ofrece el aprendizaje de los idiomas matacos. Esta podría ser una de las razones para que la terminología de parentesco de los pueblos matacos haya recibido una atención tan limitada. Otra razón sería que el volumen del trabajo etnográfico sobre los pueblos matacos fue llevado a cabo hacia principios de siglo, cuando el interés socio-antropológico en los términos de parentesco era escaso. Con excepción de los primeros intentos de Métraux,[245] Braunstein (1974*b*) sigue siendo el único que ha hecho el esfuerzo de presentar y analizar la terminología de parentesco de los pueblos matacos hasta donde conozco.

Por consiguiente, a continuación me propongo tratar con cierto detalle la terminología de parentesco de los 'weenhayek de Bolivia. En el transcurso de la discusión me referiré a Métraux y Braunstein, puesto que mi presentación, de acuerdo con mis informantes, también podría aplicarse a los pueblos wichí de la Argentina, que han sido objeto de sus estudios.

(En la siguiente enumeración de términos de parentesco, seguimos la convención de la antropología hispanohablante en las abreviaciones, presentadas en Fig. 10).

---

244 La cita de Mingo, a la que hace referencia el texto, dice así: "La nación de los Mataguayos — Su lengua es muy cerrada y dificultosa, mas ellos fácilmente entran en nuestro idioma castellano y lo hablan" (1981(1797):117). Estas palabras muestran la frustración de Mingo al intentar aprender el idioma 'weenhayek, pero también una forma común de evadir el problema: usando a intérpretes 'weenhayek que hablan el español en lugar de aprender el vernáculo. Varias investigaciones han demostrado que la traducción entre estas dos lenguas es extremadamente difícil, y es probable que un gran número de errores en las descripciones etnográficas de los 'weenhayek se deban a malentendidos lingüísticos.

245 Métraux afirma lo siguiente: "Extensas listas de términos de parentesco se han registrado sólo entre los matacos, los terenos y los pilagás" (1946:310). El único trabajo al que se puede hacer referencia, hasta donde llega mi conocimiento, es el de Métraux ("Nota etnográfica..." 1944). Su conclusión es la siguiente: "Estas tres tribus distinguen a los abuelos según el sexo, y extienden estos términos hasta incluir a todos los hermanos/hermanas y cónyuges de los abuelos. Tienen términos especiales para el tío y la tía, pero no distinguen entre los hermanos/hermanas de un progenitor. En la generación de ego los hermanos/hermanas menores se distinguen de los mayores y se aplican los mismos términos a los primos paralelos y cruzados. Los matacos y los terenos llama a los hijos de sus hermanos/hermanas 'sobrinos' y 'sobrinas'. Los hijos de las hijas, hijos, sobrinos y sobrinas se designan con el mismo término 'nietos'. Los matacos clasifican al suegro y a la madre junto con los abuelos, y a los yernos y nueras junto con los nietos. Para cualquier otro pariente por afinidad se utilizan términos que significan ora 'pariente político', ora 'parienta política'. Sin embargo, si existe un lazo estrecho entre parientes afines de diferentes generaciones, se dirigen mutuamente como 'abuelo' e 'hijo'. Hay un término especial para el cónyuge del cuñado o la cuñada" (1946:311).

**Fig. 10. Abreviaciones usadas en la definición de términos de parentesco**
(según la convención de la antropología hispanohablante)
Ea = esposa
Eo = esposo
Ha = hija
Hna = hermana
Hno = hermano
Ho = hijo
m (en combinaciones) = menor (-)
M (en combinaciones) = mayor (+)
Ma = madre
Pa = padre

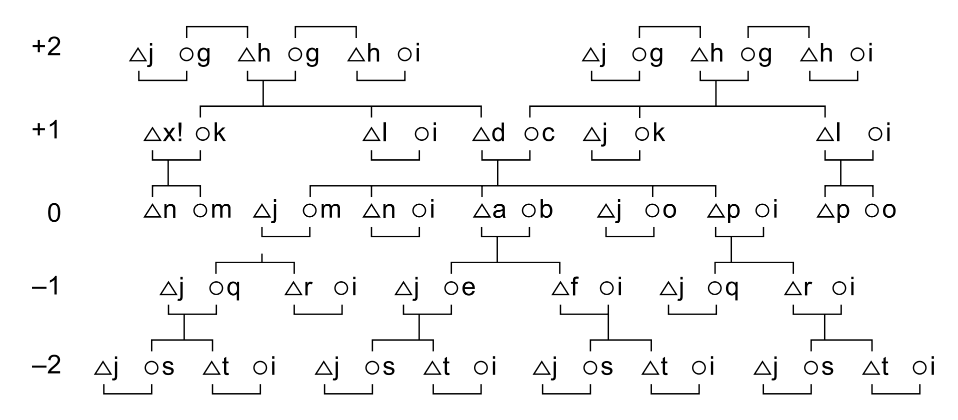
'Ego' significa la persona en enfoque

En la presentación de los conceptos sociales tradicionales de este pueblo (12.2.), ya nos hemos familiarizado con algunos de estos términos en 'weenhayek: *wikyi'* (banda/pueblo), *'o'yhàj tà lhaaménhya'* (parentela) y *'noo'wetlheleyh* (grupo familiar/casa). Sin embargo, ninguno de estos términos se utiliza para referirse a una relación específica entre dos individuos. Por lo tanto, para describir toda la variedad de las relaciones necesitamos los siguientes veinticinco términos, que presento y discuto a continuación uno por uno:

a) ***'olhaam':*** éste término 'weenhayek significa "ego", "yo mismo", y es la primera persona singular del pronombre personal 'yo', "a mí", "yo mismo", etc. El mismo término se utiliza tanto para ego masculino como femenino. El prefijo de *'olhaam'*, eso es: *'o-*, indica primera persona en singular o plural exclusivo (lo que significa que el hablante se refiere a alguien, pero no se dirige a él o a ella). El prefijo impersonal es *no-*, y se utiliza, por ejemplo, en el sentido general de por ejemplo la frase "él necesita un padre", en donde la última palabra empezaría con este prefijo: *'noojkyah*. En la lista general abajo usamos justamente esta forma.

El vocativo, o el prefijo usado para dirigirse a una persona, como en la frase "/mi/ padre, ¿que dices?", varía considerablemente; en el último ejemplo sería '*i-*, es decir, *'ijkyah*, pero en el caso de "/mi/ madre", sería *ya-*, como en el vocativo *yaqoh*. Por esta razón (la inconsistencia del prefijo) se elige la forma impersonal para denotar los términos de parentesco en este análisis.

**Fig. 11. Términos de parentesco consanguíneo**




Nota: Los varones están representados por un triángulo ubicado a la izquierda; las mujeres, por un círculo a la derecha.
Nota (II): El significado de las letras siguientes se basa en el texto:
a = *'olhaam'* (Ego)
b = *'nooky'ejwah* (Eo/Ea)
c = *'nooqoh* (Ma)
d = *'noojkyah* (Pa)
e = *'nolhààse'* (Ha)
f = *'nolhààs* (Ho)
g = *'nootelah* (MaMa, MaPa, HnaMaMa, HnaPaMa, HnaMaPa, HnaPaPa)
h = *'nookyàtih* (PaMa, PaPa, HnoMaMa, HnoPaMa, HnoMaPA, HnoPaPa)
i = *'nootikye'* (EaHo, EaHno, EaHnoMa, EaHnoPa, EaHnoPaPa, EaHnoPaMa, EaHoHo, EaHaHa, etc.)
j = *'noowhayenek* (EoHa, EoHna, EoHnaMa, EoHnaPa, EoHnaPaPa, EoHnaPaMa, EoHaHa, EoHaHo, etc.)
k = *'noowit'ojw* (HnaMa, HnaPa, HaHnaMaMa, HaHnoMaMa, HaHnaPaMa, HaHnoPaMa, HaHnaMaPa, HaHnoMaPa)
l = *'noowithokw* (HnaMa, HnoPa, HoHnaMaMa, HoHnoMaMa, HoHnaPaMa, HoHnoPaMa, HoHnaMaPa, HoHnoMaPa)
m = *'nookyita'* (Hna+, HaHnaMa+, HaHnoMa+, HaHnaPa+, HaHnoPa+)
n = *'nookyila'* (Hno+, HoHnaMa+, HoHnoMa+, HoHnaPa+, HoHnoPa+)
o = *'nooky'inhà'* (Hna-, HaHnaMa-, HaHnoMa-, HaHnaPa-, HaHnoPa-)
p = *'nooky'inij* (Hno-, HoHnaMa-, HoHnoMa-, HoHnaPa-, HoHnoPa-)
q = *'noowaq'lanih* (HaHna, HaHno, HaHaHnaMa, HaHoHnaMa, HaHaHnoMa, HaHoHnoMa, HaHaHnaPa, HaHoHnaPa)
r = *'noowaq'lah* (HoHna, HoHno, HoHaHnaMa, HoHoHnaMa, HoHaHnoMa, HoHoHnoMa, HoHaHnaPa, HoHoHnaPa)
s = *'nookyeyà'* (HaHa, HaHo, HaHaHna, HaHoHna, HaHoHno, HaHaHno, HaHaHaHnaMa, HaHaHaHnaPa)
t = *'nookyeyàs* (HoHa, HoHo, HoHoHna, HoHoHna, HoHaHna, HoHaHno, HoHaHaHnoMa, HoHaHaHnoPa).

b) ***'nooky'ejwah:*** este término significa "cónyuge", esposo (Eo) o esposa (Ea). Se lo usa sin tener en cuenta el sexo del cónyuge.[246]

c) ***'nooqoh:*** la madre de ego (Ma).

d) ***'noojkyah:*** el padre de ego (Pa).

e) ***'nolhàse':*** la hija de ego (Ha). No se hace distinción alguna entre los hijos menores y los mayores; nótese el sufijo *-e'*, que separa a la niña del niño: ver el siguiente término.

f) ***'nolhàs:*** hijo de ego (Ho). Ver e).

g) ***'nootelah:*** la abuela de ego, en el mismo sentido que en el español, a saber, la madre de la madre (MaMa), y también la madre del padre (MaPa). En lengua 'weenhayek el término también se utiliza para referirse a todos los parientes consanguíneos de sexo femenino que pertenecen a la generación de la abuela (dos generaciones arriba de ego, +2), (cf. Métraux 1946:311). (Para tener ejemplos específicos de esta categoría y de todos los otros términos consanguíneos, ver Fig. 11).

h) ***'nookyàtih:*** el abuelo de ego, a saber, el padre de la madre (PaMa) y el padre del padre (PaPa). Como en el caso anterior, el término también se utiliza para referirse a todos los parientes consanguíneos del mismo sexo que pertenecen a la generación del abuelo de ego (dos generaciones arriba de ego, +2).

i) ***'nootikye':*** la cuñada/la nuera de ego; es decir, la esposa del hermano de ego (EaHno), o la esposa del hijo de ego (EaHo). Este término se utiliza también para referirse a todas las otras mujeres que están casadas dentro de la familia consanguínea de ego. Una alternativa, al usar el vocativo, es emplear el término de "nieta" (ver s, adelante), indicando así una relación cercana de tipo consanguíneo entre ego (masculino o femenino) y su nuera (cf. Métraux 1946:311).

j) ***'noowhayenek:*** cuñado/yerno; es decir, el esposo de la hermana de ego (EoHna) o el esposo de la hija de ego (EoHa). Como en el caso anterior, este término también se utiliza para referirse a todas las demás personas del mismo sexo (masculino) que están casadas dentro de la familia consanguínea de ego, como el esposo de la hermana de la madre (EoHnaMa) o el esposo de la hermana del padre (EoHnaPa). Lingüísticamente hablando, el término puede ser interpretado como una "hacedor de matrimonio" (de *whàye'*,

246 En su artículo de 1974, Braunstein presenta una lista preliminar de términos de parentesco (1974*b*:72). Contiene algunos errores que yo comenté en por ejemplo Alvarsson 1988:266. Estos errores fueron corregidos después de más trabajo de campo, en por ejemplo su obra sobre los rasgos de la organización social (Braunstein 1983:133). Esa lista coincide casi totalmente con la mía en el presente texto excepto la ortografía.

marcador locativo, 'al lado de', y -*yenek*, un sufijo que indica la calidad de agente), esto es, alguien que hace posible un matrimonio. (Como en el caso anterior, el término para "nieto" se puede emplear para "yerno"; ver i y s/t).

k) ***'noowit'ojw:*** tía, en el sentido que tiene este término de parentesco en el español, esto es, para referirse a la hermana de la madre (HnaMa) y a la del padre (HnaPa). En lengua 'weenhayek esta palabra abarca también a todas las mujeres que guardan un parentesco consanguíneo y que pertenecen a la generación de la madre (una generación más arriba de ego, +1) (cf. Métraux 1946:311).

l) ***'noowithokw:*** tío. Este término se refiere al hermano de la madre (HnoMa) y al hermano del padre (HnoPa). Al igual que en el caso anterior, esta palabra abarca a todos los varones que tiene lazos de consanguinidad y que pertenecen a la generación del padre (una generación más arriba de ego, +1) (cf. ibíd).

m) ***'nookyita':*** hermana mayor/prima mayor. Este término se refiere a la hermana mayor de ego (HnaM) y a todas las primas mujeres (cf. el equivalente francés "*cousine*") que son mayores que ego. El criterio decisivo no es, por lo tanto, ni la afiliación a la familia nuclear ni el tipo de relación sanguínea, sino la edad en relación con ego. Por lo tanto, no hay distinción alguna entre "primos cruzados" y "primos paralelos" (cf. Métraux 1946:311).

n) ***'nookyila':*** hermano mayor/primo mayor. Este término es paralelo al anterior, puesto que se refiere al hermano mayor de ego (HnoM) y a sus primos varones mayores (cf. el equivalente francés "*cousin*"). En este caso, al igual que antes, no hay diferencia entre los "primos cruzados" y los "primos paralelos". La única distinción existente entre éste término y el precedente es el cambio de las consonantes finales, de una "-t-", de femenino, a una "-l-", de masculino. Aparte de esta diferencia, ambos términos son idénticos y muestran su estrecha relación (ibíd).

o) ***'nooky'inhà':*** hermana menor/prima menor. Este término se refiere a la hermana menor de ego (Hnam) y a sus primas menores. Está estrechamente relacionado con los dos términos anteriores, de los cuales sólo lo separa la edad, pues en este caso los sujetos son menores en relación con ego.

p) ***'nooky'inij:*** hermano menor/primo menor. Como en los tres casos anteriores, esta palabra abarca a los hermanos y a los primos de ego que son menores que éste; en este caso, los familiares varones menores como por ejemplo el hermano menor (Hnom).

q) ***'noowaq'lanih:*** sobrina. Este término se emplea para la hija de la hermana (HaHna), la hija del hermano (HaHno), y para todos los demás

familiares consanguíneos de sexo femenino de la generación de los hijos de ego (-1); i.e. las hijas del primo o la prima. Se subraya el sexo femenino de los familiares de esta generación (separándolos de los representantes masculinos) mediante el sufijo -ni' (ver el siguiente término).

r) ***'noowaq'lah:*** sobrino. Este término se utiliza para el hijo de la hermana (HoHna), el hijo del hermano (HoHno), y para todos los demás familiares consanguíneos varones de la generación de los hijos de ego (-1), p.ej., los hijos de los primos o primas.

s) ***'nookyeyà':*** nieta. Este término comprende a la hija de la hija (HaHa), a la hija del hijo (HaHo), como en español. Pero en lengua 'weenhayek también incluye a todos los parientes consanguíneos de sexo femenino de la generación de los nietos de ego (-2) (cf. Métraux 1946:311). Este término también se puede utilizar, como dice Métraux, como un término familiar para los hijos políticos (normalmente *'nootikye'* y *'noowhayenek*).

t) ***'nookyeyàs:*** nieto. Este término está estrechamente relacionado con el anterior, del cual se diferencia a nivel lingüístico únicamente por el sufijo *-s.* en lugar de *-'.* Abarca a todos los familiares varones, de otra manera es idéntico, es decir se refiere a todos los parientes consanguíneos varones de la generación de la nieta de ego (-2).

u) ***'nooqatelah:*** suegra. Este término se refiere a la suegra de ego, (MaEo) o (MaEa), y a los parientes políticos de sexo femenino que pertenecen a una generación superior a la de ella (clasificatoriamente, +2) (Para ejemplos específicos de esta categoría y de todos los demás términos de afinidad, véase Fig. 12). Este término es un "seudo-término", es decir, es un término para los parientes consanguíneos (ver g, arriba) clasificados como *'nootelah*, con un infijo *-qa* insertado. En el idioma 'weenhayek este infijo a menudo se utiliza para denotar la propiedad personal en cuanto algo distinto de los bienes en general: *jwa'aayh* significa 'vainas de algarroba', pero *'o-qa-jwa'aayh*, 'mis vainas de algarroba'. En consecuencia, *'laataj* significa 'caballo', en el sentido general de "cualquier caballo", pero *'o-qa-'laataj* quiere decir 'mi caballo'. En este caso el infijo *-qa* se utiliza para enfatizar "mi" en relación, por ejemplo, con "de mi hermano", pero es probable que también indique respeto; esto último puede verse en el hecho de que un término para una generación superior (+2) se utiliza en sentido restringido para referirse a los representantes (suegros) de alguien más joven (+1). *'nooqatelah*, por lo tanto, podría traducirse como "ella-que-es-*mi*-abuela", lo cual hace alusión al proceso de matrimonio cuando los parientes políticos se convierten en "seudo-consanguíneos". Métraux (y siguiendo sus pasos, Braunstein) confunde el "seudo-término" con el verdadero término consanguíneo (ver

Métraux 1946:311 y Braunstein 1983:133) en éste y en el caso siguiente.

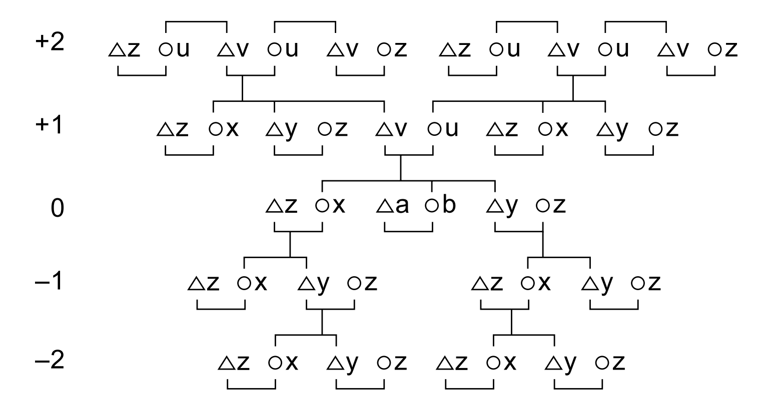
v) ***'nooqakyàtih:*** suegro. Este término es por su uso y construcción idéntico al ulterior, sólo que esta vez se refiere a los parientes políticos varones, como por ejemplo al padre de la esposa (PaEa), al padre del esposo (PaEo), y a los parientes políticos varones que pertenecen a la generación del abuelo del cónyuge de ego (desde un punto de vista clasificatorio, +2).

x) ***'nooqat'ojw:*** cuñada. Este término se utiliza para referirse a todos los parientes políticos de sexo femenino, excepto los que están bajo la categoría "u", a saber, los de la generación de ego o menores, como por ejemplo la hermana de la esposa (HnaEa) o la hermana del esposo (HnaEo). Se lo puede ver como un tercer "seudo-término", construido a partir de *'noowit'ojw* (ver "k" arriba) y el infijo *-qa-* (ver "u", arriba). Podemos asumir que el mismo respeto que ego tiene con los suegros gobierna sus relaciones con sus cuñadas (cf. Braunstein 1974*b*:75).

y) ***'nolhaakyijwah:*** cuñado. El uso de esta palabra es idéntico al anterior, sólo que en esta vez denota a todos los parientes políticos varones excepto a los mencionados bajo la categoría "v", como por ejemplo el hermano de la esposa (HnoEa) o el hermano del esposo (HnoEo).

z) ***'noohayhajwah:*** cónyuges de los parientes consanguíneos del cónyuge. Este es el término más general de todos y el único que abarca ambos sexos. Comprende a todos los hombres y las mujeres que están casados dentro de la familia consanguínea del cónyuge de ego, como el esposo de la hermana de la esposa (EoHnaEa) o el esposo de la hermana del esposo (EoHnaEo), la esposa del hermano de la madre de la esposa (EaHnoMaEa), la esposa del hermano del padre de la esposa (EaHnaPaEa), el esposo de la hermana del padre de la esposa (EoHnaPaEa), etc (ver Fig. 12.). La generalidad del término indica la distancia social: las personas que abarca este término son los parientes más distantes de los de ego.

**Fig. 12. Términos de afinidad**




Nota: El significado de las letras siguientes se basa en la presentación en el texto:
a = *'olhaam'* (Ego)
b = *'nooky'ejwah* (Eo/Ea)
u = *'nooqatelah* (MaEa, MaEo, MaMaEa, MaMaEo, MaPaEa, MaPaEo, HnaMaMaEa, HnaMaPaEo)
v = *'nooqakyàtih* (PaEo, PaEo, PaMaEa, PaPaEa, PaPaEo, HnoMaMaEa, HnoMaPaEo)
x = *'nooqat'ojw* (HnaEa, HnaEo, HnaMaEa, HnaMaEo, HnaPaEa, HnaPaEo, HaHnaEa, HaHnoEa)
y = *'nolhaakyijwah* (HnoEa, HnoEo, HnoMaEa, HnoMaEo, HnoPaEa, HnoPaEo, HoHnaEa, HoHnoEa)
z = *'noohayhajwah* (EoHnaEa, EoHnaEo, PaHnoEa, EaHnoEo, EaHnoMaEa, EaHnoPaEa, EaHnoMaEo).

Para resumir la descripción hasta el momento, puede sernos útil la presentación diagramada de los términos de consanguinidad o afinidad (ver Figs. 4 y 5). En base al material anterior, podemos concluir que:

1) Casi todos los términos 'weenhayek se pueden usar en varias posiciones genealógicas. Seis términos difieren de este modelo, es decir, son específicos y representan sólo una posición genealógica: a) *'olhaam'* (para ego, sea hombre o mujer); b) *'nooky'ejwah* (para cónyuge, sea hombre o mujer); c) *'nooqoh* (madre); d) *'noojkyah* (padre), e) *'nolhààse'* (hija); y f) *'nolhààs* (hijo). La singularidad de estos términos les da un énfasis especial. Ellos representan conceptos claves en la familia de orientación y procreación de ego.

2) La mayoría de los términos de parentesco 'weenhayek son de tipo generacional, es decir, incluyen a (casi) todos los parientes (consanguíneos o afines) de generación y sexo específicos. Esto vale sobre todo para los

parientes consanguíneos (ver Fig. 12). En este caso los doce términos están relacionados con seis distinciones generacionales: la generación de los abuelos de ego (+2), la generación de los padres de ego (+1), la generación de los parientes mayores de ego (+0), la generación de los parientes menores de ego (-0), la generación de los hijos de ego (-1), y la generación de los nietos de ego (-2). Y dos distinciones de sexo: masculino y femenino. Aparte de las "dos familias nucleares" de ego (ver 1. arriba), estos términos incluyen todas las posibles relaciones consanguíneas, y la conducta hacia un representante de una de estas categorías está determinada por su posición relativa, siendo tratadas las generaciones mayores con más respeto que las menores.

**Fig. 13. Categorías generacionales consanguíneas**

| *Generación:* | *Término:* (mujeres) | | (varones) | *Características lingüísticas:* |
|---|---|---|---|---|
| +2 | *'nootelah* | ○g △h | *'nookyàtih* | — |
| +1 | *'noowit'ojw* | ○k △l | *'noowithokw* | *"-wi-"* |
| 0+ | *'nookyita'* | ○m △n | *'nookyila'* | *"-kyi-"* |
| 0– | *'nooky'inhà'* | ○o △p | *'nooky'inij* | *"-ky'i-"* |
| –1 | *'noowaq'lanih* | ○q △r | *'noowaq'lah* | *"-waqla-"* |
| –2 | *'nookyeyà'* | ○s △t | *'nookyeyàs* | *"-kyeya-"* |

Los términos para los hermanos son los mismos que los utilizados para referirse a los primos (ver "m"–"p", arriba). Esto indica que todas las personas de la generación de ego, que viven en la misma casa, *'noo'wetlheleyh*, se consideran como "hermanos y hermanas" de ego; también implica que existe una íntima relación dentro de esta generación. Esta relación excluye la posibilidad de matrimonio. Todas las uniones entre hermanos o primos son consideradas incestuosas.

3) Si observamos las tres categorías restantes de la terminología de parentesco, vemos que consisten de siete términos en total. Cuatro de ellos pertenecen a la categoría de "términos generalizados de afinidad", a saber; u) *'nooqatelah*; v) *'nooqakyàtih*; x) *'nooqat'ojw* y y) *'nolhaakyijwah*. Estos términos no son tan exclusivamente generacionales como los de

consanguinidad, sino más generales, con una sola división generacional, en la generación de afinidad +1 (en la cual la madre de la esposa y el padre de la esposa se cuentan juntos con la generación +2, y todo el resto con las generaciones 0, -1 y -2). Al contrario, sirven para agrupar a afines en dos categorías menos definidas: "mayores" y "menores". De esto podemos concluir que los términos de afinidad son secundarios en comparación con los consanguíneos, tanto de mujeres como de hombres.

4) La cuarta categoría de términos de relación es la que se refiere a la "gente casada dentro de la familia consanguínea de ego", y consiste apenas de dos términos, independientes de la afiliación generacional: i) *'nootikye'* (pariente política (mujer) de cualquier generación) y j) *'noowhayenek* (pariente político (varón) de cualquier generación). La generalidad de los términos enfatiza de hecho la importancia secundaria de los parientes políticos. Una persona que tiene la misma cercanía de parentesco que una "cuñada" (p.ej. EaHno) se la llama con el mismo término general que se utiliza para quizás otras veinte personas casadas dentro de la parentela de ego.

5) La quinta y última categoría, "consanguíneos de los cónyuges del cónyuge", es decir, la gente casada dentro de la parentela del cónyuge de ego, enfatiza esto con mayor pronunciación. Comprende sólo un término: z) *'noohayhajwah* (EoHnaEa, EoHnaEa, etc.), lo cual muestra la atención mínima que se da a esta categoría que para ego es de la menor importancia.

Nuestro examen de los términos de parentesco 'weenhayek indica que la terminología al parecer no es lineal. No hay tendencial de ecuaciones lineales en los términos para los parientes consanguíneos. En lugar de ello, las ecuaciones HnoPa = HnoMa; HnaMa = HnaPa; Hno+ = HoHnaMa+ = HoHnoMa+ = HoHnaPa+ = HoHnoPa+, y Z+ = HaHnaMa+ = HaHnoMa+ = HaHnaPa+ = HaHnoPa+; todas estas ecuaciones implican algún tipo de principios bilaterales.

Hay ecuaciones que al parecer son lineales entre los términos de afines, p.ej. EaHno = EaHo y EoHna = EoHa, pero casi todos los términos de afines son tan universales como para perder importancia en la discusión con respecto a la linealidad, ver por ejemplo el término *'noohayhajwah*, que puede indicar cualquier conyuge de los parientes consanguíneos de la propia cónyuge — ¡aún sin considerar el sexo!.

En suma, parece que encontramos un sistema que se basa en principios bilaterales; con toda probabilidad se trata de una variante de la terminología

generacional “hawaiana”.[247]

### *12.3.2. La estructura del* wikyi’

En la introducción a este capítulo hicimos hincapié en que conocemos muy poco acerca de las unidades sociales medianas de los ‘weenhayek. En 12.2. dijimos que la entidad social básica es el *wikyi’*, y en esta sección hemos concluido diciendo que la terminología de parentesco de los ‘weenhayek parece que excluye la descendencia unilineal. No obstante, quedan varias preguntas no contestadas. Aquí procuraremos responder a una de ellas: ¿cómo se ve la estructura del *wikyi’*?.

Aparte de la terminología de parentesco, disponemos de pocas pistas. Como hemos visto en 4.2.1., y como veremos en 12.4.1., no hay reglas para la sucesión de un oficio[248] o para la herencia de propiedad.[249] Por lo tanto, ocupémonos nuevamente de las reglas de filiación para el *wikyi’*.

En 12.1. constatamos que Karsten sugiere un principio de matrilinealidad para los pueblos chaqueños y que la residencia post-marital sería una consecuencia de tal posición. (1932:49). Sin embargo, Métraux llega a la conclusión opuesta, escribiendo que: “la descendencia se establece a través del padre” (1946:302), lo cual implicaría patrilinealidad. Pero Métraux parece que duda en la aplicación de esta regla ya que continúa la frase citada con: “pero si la banda del padre es pequeña u indeterminada, los niños suelen identificarse con el grupo de la madre” (ibíd). La última oración al parecer neutraliza la primera, y, si las consideramos en conjunto, ambas partes implicarían más bien una descendencia cognática o ambilineal.

Es posible que Fock se apoye en la primera cita de Métraux cuando asegura que “las reglas de descendencia de los matacos son patrilineales, de modo que, en teoría, la exogamia no debería impedir el matrimonio de primos

---

247 Nótese la sugerencia temprana de Murdock: “Kinship terms are reported only for the Mataco where they are of the Hawaiian type.” Murdock (1951:422).

248 Nordenskiöld afirma lo contrario, que la sucesión al cargo de portavoz es hereditaria, y por lo general se transmite de padre a hijo”: “Höfdingevärdigheten synes i regel gå från far till son”; en el mismo párrafo, empero, contradice de alguna manera esta afirmación, demostrando que los nuevos jefes surgen después de las guerra: “Ganska ofta, särskildt efter krig, då männen haft tillfälle att visa vad de duga till, uppstå nya hövdingar” (1910:31). Para una discusión más detallada al respecto, ver 13.4.

249 Entre los ‘weenhayek la tierra no puede ser poseída por individuos. Por lo tanto, no hay reglas para la herencia de tierras de un individuo a otro. Las herramientas, las prendas de vestir y demás objetos se consideran propiedad privada, y se destruyen en su totalidad a la muerte de su dueño. Por consiguiente, tampoco hay reglas para la herencia de estos objetos (cf. Karsten 1932:95).

cruzados" (1963:95). Sin embargo, el "matrimonio entre primos cruzados" que prevé Fock violaría el tabú del incesto descrito por Nordenskiöld[250] ya que los primos cruzados son equivalentes a los hermanos (ver arriba), tanto en la terminología de parentesco como en la interacción cotidiana dentro de la familia (*'noo'wetlheleyh*). Supongo que ésta es una construcción teórica de Fock para explicar los principios aparentemente confusos de la organización social de este pueblo: "esto sólo es teóricamente posible en un sistema patrilineal exógamo matrilocal" (ibíd).[251] También debilita su propio argumento acerca del matrimonio entre primos cruzados al decir que "entretanto, no hay ejemplo alguno de esta práctica"[252] (ibíd).

Un problema que es clásico en el estudio de recolectores y cazadores es la discrepancia entre teoría ('*theory*') y práctica ('*practice*') en los pueblos matacos. En la antropología social temprana, especialmente en la británica, el enfoque estaba en la estructura, en la posición teórica de la gente. El problema que enfrentamos entonces, es que en casos como lo de los 'weenhayek, en que no siempre respetan las reglas, la situación parece confusa. Una visita corta, basándose en charlas con los informantes, no es suficiente para asesorar esta situación compleja.

En las obras de Braunstein podemos trazar un reajuste, basado en conocimiento extendido, de una posición inicial a otra, más madura. En su artículo de 1974 "Matrimonio y familia entre los mataco", Braunstein sigue la posición de Fock, de que los pueblos matacos están organizados patrilinealmente (1974*b*:76, 78). Pero en su obra de 1983 ya ha revisado su posición. Ahí escribe que "siguen normas bilaterales" (1983:37).[253]

---

250 Nordenskiöld afirma que "el matrimonio entre hermanos y sobrinos está prohibido". El original sueco dice: "*Syskon-och kusingifte är förbjudet*" (1910:83). Braunstein hace hincapié en esta definición: "para una mujer mataca las posibilidades matrimoniales — excluyendo obviamente a sus "propios" hermanos mayores" (1974*b*:73). Véase también Braunstein 1976:140.

251 El texto original en inglés dice: "The descent rules of the Mataco are patrilinear, so that, theoretically, exogamy should not impede cross-cousin marriage" (Fock 1963:95).

252 El texto original en inglés dice: "This is theoretically only possible in a matrilocal exogamous patrilineal system" - - - "In the meantime, there is no example of this practice" (Fock 1963:95).

253 Este mismo proceso, de luchar con material del campo contradictorio, está muy bien ilustrado en los artículos de Braunstein de los años 1970. En 1974 halla una "falla en el sistema terminológico" (1974*b*:76); descubre que la descendencia es de poca importancia (op. cit.:78) y que se podría definir "al sistema social de la choza mataca como un grupo /exógamo matrilocal/ y no unilineal" (ibíd). En su conclusión continúa afirmando: "creemos que en los últimos años ha tendido a acentuarse la pauta patrilineal" (op. cit.:79). Sin embargo, en

Entre los mismos ‘weenhayek, la filiación a un cierto wikyi’ se discute en materia de matrimonio o de visitas. Cuando un ‘weenhayek viaja a una aldea donde no conoce a nadie, se le pregunta por su *wikyi’* y por el nombre de sus padre (o antepasados). De acuerdo con la respuesta, se le conduce al *‘noo’wetlheleyh* que se considera más cercano al suyo, y es allí donde se supone que debe permanecer.

Cuando he interrogado a mis informantes acerca de su filiación, por lo general han especificado una o dos categorías de grupos wikyi: p.ej. “Soy un *yaaphi’nah*”, o “Mi madre es una *yaaphi’nah* y mi padre un *‘asqaanh*.” Así pues, la regla básica parece ser que la pertenencia a un *wikyi’* tiene que ver con la filiación del padre o la madre de un individuo a un determinado grupo. En teoría esto implica que si ambos padres vienen del mismo wikyi, éste también será el *wikyi’* de sus hijos. Si provienen de dos grupos diferentes, en teoría la persona pertenecerá a ambos.

Sin embargo, esta regla tarde o temprano conduce a una situación absurda, lo cual lo reconocen de inmediato mis informantes. Cuando la persona en cuestión tiene abuelos de cuatro categorías *wikyi’* diferentes, en teoría pertenecería a todas ellas. Y esta situación no es inusual en los asentamientos ‘weenhayek actuales, dada la movilidad relativamente alta de la gente.

Sin embargo, en la práctica la pertenencia de una persona a un *wikyi’* puede basarse en una de las tres alternativas siguientes: él/ella pertenece a a) el *wikyi’* del padre y el *wikyi’* de la madre; b) el *wikyi’* del padre; o c) el *wikyi’* de la madre.

Cuando se nombra únicamente un *wikyi’* para una persona que tiene padres de dos grupos diferentes, podríamos suponer (como lo he hecho por mi parte durante mucho tiempo) que uno de los dos “linajes” es el dominante; sea el del padre o el de la madre. Sin embargo, en mi material de campo no hay nada que apoye esta hipótesis, ni de los datos proporcionados por los informantes (que a menudo eran contradictorios), ni de los datos estadísticos.

---

su artículo de 1976, nos ofrece otra razón para su anterior suposición acerca de la tendencia patrilineales: “se suele relacionar esta forma de descendencia con la identificación que realiza el mataco entre un padre y su hijo, en virtud del carácter generador exclusivo” (1976:136). Pero más adelante este autor cuestiona la autoridad de este argumento: “creemos que estos hechos no son indicios necesarios de norma patrilineal” (ibíd). Aquí parece que cuestiona la teoría de unilinealidad y habla de principios “bilaterales” para la parentela y el wikyi’ (aunque utiliza otros términos para estas categorías) (op. cit.:133, 136, 141). En su obra de 1983 ya tiene una posición firme: los pueblos matacos “siguen normas bilaterales” (1983:37).

Los ejemplos que encontramos en la bibliografía etnográfica concuerdan con esta tendencia: de los cuatro informantes que de los Ríos presenta en su artículo de 1974, dos aseguran que están afiliados al *wikyi'* de su madre, los padres de uno pertenecen ambos al mismo *wikyi'* y la filiación del cuarto no está clara (1974:8). En su limitada muestra, por lo tanto, la matrilinealidad parece dominante. Sin embargo, en el artículo de Braunstein de 1979, su informante wichí Luis Amperes afirma claramente que él se considera parte tanto del *wikyi'* de su madre (*Ayajles*) como del de su padre (*Chatnay*) (1979:136).

Como dijimos antes, tarde o temprano una persona tendrá que decidir con qué categoría *wikyi'* ha de afiliarse. En esta situación, ¿cuál de las alternativas preferirá? ¿Cuáles son las razones que subyacen a la elección?

El caso de filiación *wikyi'* para dos informantes míos, hijos de padre y madre originarios de Villa Montes, *'Ikyalas* y *'Noowunhitaj*, demuestra la complejidad del asunto. Sus padres fallecidos pertenecían a los dos wikyi' dominantes del área, los *peelas* y los *yaaphi'natas* (ver Mapa 7). Ambos hermanos vivían en 1983 en el campamento de Villa Montes (ver Mapa 5), *'Ikyalas* en la parte noroeste y *'Noowunhitaj* en la parte sur del campamento. Pero, aunque son hermanos de la misma familia, los dos han decidido afiliarse *wikyi'*s diferentes: *'Ikyalas* dice que es un miembro del *wikyi' yaaphi'natas*, y *'Noowunhitaj* al *wikyi' peelas.*

Como ambos viven en el mismo lugar, la residencia real no puede ser el factor decisivo para sus preferencias. La residencia durante "el servicio de la novia" (ver 12.5.1.c) puede haber sido tal que *'Ikyalas* se casó con una mujer de *peelas*, y *'Noowunhitaj* con una de *yaaphi'natas.* Como es un ideal de los 'weenhayek la exogamia completa entre los *wikyi'*, es posible que de sus alternativas posibles (*yaaphi'natas* y *peelas*) *'Ikyalas* eligiera una que no era idéntica a la de su esposa (*peelas*). Por lo tanto, decidió presentarse como un *yaaphi'natas. 'Noowunhitaj* quizás hizo lo mismo. De sus posibles alternativas (*yaaphi'natas* y *peelas*), decidió escoger aquella que no era idéntica a la de su esposa (*yaaphi'natas*). Por consiguiente, decidió presentarse como un miembro del *wikyi' peelas.* De esta forma ambos alcanzaron el ideal de "exogamia total" en lo concerniente a la filiación grupal.

En la práctica la filiación grupal (identificación con un *wikyi'*) parece seguir principios ambilaterales más que bilaterales. Las razones para elegir uno u otro grupo no están claramente establecidas. En el caso de *'Ikyalas* y *'Noowunhitaj*, el ideal exogámico pudo haber sido decisivo. Pero hay otros factores que pueden influir en la elección, tales como la residencia, la geografía o el carisma de los líderes familiares. Si uno de los padres (o

abuelos) proviene de un *wikyi'* geográficamente distante, esta filiación es descartada con mayor rapidez que la de otros grupos geográficamente más cercanos. Si la persona en cuestión tiene una persona cimera familiar que trae seguidores al grupo doméstico dentro de su *wikyi'*, y el hombre o la mujer se muda allí, el *wikyi'* del líder tiende a ser aquél con el que la persona se asocia.

Cuando una pareja se casa, la residencia inicial y postmarital casi siempre es uxorilocal. La localidad sucesiva está determinada por la filiación voluntaria a un *'noo'wetlheleyh* que tiene una persona cimera que, en opinión de la pareja, les ofrece las mejores condiciones sociales y económicas. La composición de un *'noo'wetlheleyh* se basa en el parentesco, pero el agregado no es estático y la joven pareja de hecho puede decidir afiliarse a cualquiera de las cinco alternativas disponibles: i) al grupo de la madre del esposo; ii) al grupo del padre del esposo; iii) al grupo de la madre de la esposa; iv) al grupo del padre de la esposa; o v) a otro grupo de un pariente cercano.

En el caso de filiación familiar se aplican principios ambilaterales (i.e. ego puede afiliarse con el grupo de su madre y con el de su padre)

Resumiendo la organización de los *wikyi'*, podemos concluir que la filiación a un *wikyi'* y a un grupo familiar sigue principios ambilaterales; las razones para elegir una de las posibles alternativas depende de factores diferentes de la descendencia, como por ejemplo la residencia.

En consecuencia, la descendencia unilineal no parece que desempeñe ningún papel en la sociedad 'weenhayek (cf. Ribeiro 1974:172–174). Por el contrario, la información disponible sobre este tema, como la falta de ideología en torno a la descendencia unilineal, la naturaleza de la terminología de parentesco, y los principios de filiación a categorías de parentesco, indica la existencia de una organización basada en principios bilaterales o más bien ambilaterales.

## 12.4. Reglas de matrimonio

> *Sipilah también les había advertido de que no era bueno casarse con miembros de la familia propia, como hermanos o hermanas, tías o tíos. Gente debería casarse fuera de sus propias familias, cada uno formando una nueva familia propia.* (A026).[254]

254 El texto original en inglés dice: "Sipilah had also warned them that it was not good to marry members of one's own family, like brothers and sisters, uncles or aunts. People were to marry outside their own families, each one making a new family of his own." (Wilbert & Simoneau 1982:79.

Existe una cantidad considerable de información sobre las costumbres matrimoniales de los pueblos matacos en la bibliografía etnográfica. Sin embargo, la mayoría de dicha bibliografía se concentra en descripciones del proceso matrimonial y en observaciones respecto a la residencia postmarital. Las notas sobre las reglas matrimoniales, la exogamia o endogamia, las alianzas, etc., son escasas y contradictorias (cf. Métraux 1946:324).

### *12.4.1. Cónyuges elegibles*

Hay una serie de reglas para contratar matrimonio; reglas que se aplican en forma espontánea o en forma más oficial y pronunciada. Aquí siguen algunas de ellas:

a) ***Exogamia en la familia extendida:*** La primera regla matrimonial es negativa y se basa en el tabú del incesto: "no deberás casarte con tu *no'i'yhaj tâ lhaménhya* /parentela/" (informante 'weenhayek, 60 años en 1985). En el artículo de Braunstein de 1976, su informante Amperes pone la regla en palabras casi idénticas: "Entre familia propia (o-inyáj-ta-slamya) no (se) puede casar" (1976:140). La categoría sujeta a tabú la define Nordenskiöld (1910:83) como la de "hermanos y primos". La terminología de parentesco, según la cual los hermanos y los primos son equivalentes, confirma esta definición. Las citas de los informantes 'weenhayek expanden la categoría prohibida a toda la familia extendida. En suma, esto significa que todos los parientes consanguíneos son considerados como no-desposables.

El ideal básico de la exogamia en la familia extendida (parentela) también se sigue en la práctica. En una investigación de 75 matrimonios de Algarrobal y Villa Montes en 1984 (Cuadro 30), no había un sólo matrimonio que violara este precepto básico de la exogamia. En la mayoría de los casos los compañeros eran de una filiación diferente y de una aldea diferente (ver abajo). Incluso en los casos cuando los dos compañeros provenían del mismo *wikyi'* y de la misma aldea, no se pudo encontrar ninguna relación de consanguinidad entre los dos.[255]

---

255 Fock supone que la descendencia es patrilineal, como se dijo en el texto. Si suponemos que su "patrilinaje" en realidad corresponde a la "parentela" de una persona, sus afirmaciones confirman las condiciones que he encontrado en mi material de campo: "el cónyuge debe venir de un patrilinaje diferente [léase: de fuera de la parentela de ego]. Si no se cumple con este requisito — y sí, se lo cumple en más de 90% de todos los matrimonios — se conoce al cónyuge como *wiluk* (un pez que se come sus propias crías), algo que claramente implica que la importancia del matrimonio se debe también a las alianzas externas así establecidas" (1982:20) (Lo que se halla entre corchetes es de mi autoría). Aquí el fuerte tabú del incesto está corroborado, al igual que la frecuencia de los matrimonios fuera de la parentela personal

La sugerencia de Fock con respecto al matrimonio entre primos cruzados (1963:95, citado anteriormente) no es lógicamente incompatible con una terminología hawaiana o con los principios bilaterales. Sin embargo, si tomamos en cuenta la terminología de parentesco, las reglas de filiación con las categorías de parentesco y la prohibición distinta de casarse dentro de la familia, su sugerencia es, hasta donde puedo ver, en realidad incompatible con la organización social 'weenhayek.

b) ***Reglas de matrimonio para el wikyi':*** La segunda regla de matrimonio tiene que ver con el *wikyi'* y también es de carácter negativo, pero es menos fuerte. En mi opinión, Fock la formuló adecuadamente:

> Se consideraba que era malo casarse dentro de la propia banda. Nunca se explicaba esta creencia como una prohibición o un incesto, sino más bien como una disposición imprudente, porque uno desaprovechaba así la oportunidad de tener otra banda o *wikyi'*, a la cual acudir en casos controversiales. Esta necesidad natural de acceder a la fuerza ha hecho que los matacos prefieran la exogamia de bandas (1963:94).[256]

Esta regla coincide perfectamente con los datos proporcionados por mis informantes en las condiciones actuales de la sociedad 'weenhayek. Actualmente existe una clara tendencia a casarse fuera del propio *wikyi'*, y si bien no se considera una práctica incestuosa casarse dentro del mismo, se lo ve como algo inusual, o en palabras de Fock, "imprudente".

Cuando intentamos reconstruir la organización social de los 'weenhayek antes de los turbulentos sucesos que sacudieron su sociedad a inicios de este siglo, las fuentes etnográficas son contradictorias u obscuras. Si empezamos con Nordenskiöld, por ejemplo, éste afirma que: "Como regla, la mujer choroti se casa con una persona fuera de la aldea" (1910:82).[257] Incluso si un *wikyi'* residiera en dos o varias aldeas, es probable que "fuera de la aldea", es decir, "de otra aldea" también implique que el hombre viene de un *wikyi'*

---

de ego; < 90% en el material de Fock; 100% en mi material; cf. Cuadro 30.

256 El texto original en inglés dice: "It was considered a bad thing to marry into your own band. It was never explained as a ban or incest, but rather as a foolish disposition, because one lost the advantage of having another band, wikyé, to rely upon in case of controversial questions. This natural need for strength has caused the Mataco to prefer band-exogamy" (Fock 1963:94).

257 La cita de Nordenskiöld es la siguiente en el original sueco: "I regel tager chorotikvinnan sin man utom byn" (1910:82).

diferente del de la mujer. La cita de Nordenskiöld indicaría así una regla que prescribe la exogamia en el *wikyi'*.

**Cuadro 30. Representación estadística de las reglas de matrimonio del wikyi' y de la edad del cónyuge**

A: exogamia/endogamia en el *wikyi'* (filiación grupal de la pareja)
A1) endogamia (ambos cónyuges pertenecen al mismo grupo *wikyi'*)
A2) exogamia (los cónyuges son de diferentes grupos *wikyi'*)
A3) confuso (cónyuge/s con doble filiación: un *wikyi'* en común)
A4) confuso (ninguna declaración de filiación, o declaraciones contradictorias)

B: exogamia/endogamia en la aldea (lugar de la parentela de los cónyuges)
B1) endogamia (ambos cónyuges son de la misma aldea)
B2) exogamia (cónyuges de diferentes aldeas)

C) edad de los cónyuges
C1: el hombre es el mayor
C2: los cónyuges son de la misma edad
C3: la mujer es la mayor

| | *wikyi'* | | | | aldea | | edad | | |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| Muestra | End. | Exo. | ? | ? | End. | Exo. | ▲ > | = | ● >) |
| No: | A1: | A2: | A3: | A4: | B1: | B2: | C1: | C2: | C3: |
| 1. | | × | | | | × | | × | |
| 2. | × | | | | × | | × | | |
| 3. | | × | | | – | – | × | | |
| 4. | | | × | | × | | | × | |
| 5. | | × | | | | × | × | | |
| 6. | | × | | | | × | × | | |
| 7. | | × | | | | × | × | | |
| 8. | | × | | | | × | × | | |
| 9. | | × | | | | × | × | | |
| 10. | × | | | | – | – | × | | |
| 11. | | × | | | × | | × | | |
| 12. | | × | | | | × | | × | |
| 13. | | | × | | × | | × | | |
| 14. | | × | | | × | | × | | |
| 15. | | | | × | × | | × | | |
| 16. | | | | × | | × | × | | |
| 17. | | × | | | | × | | | × |
| 18. | | × | | | | × | × | | |
| 19. | | × | | | | × | × | | |

| | *wikyi'* | | | | aldea | | edad | | |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| Muestra | End. | Exo. | ? | ? | End. | Exo. | ▲ > | = | ● >) |
| No: | A1: | A2: | A3: | A4: | B1: | B2: | C1: | C2: | C3: |
| 20. | | | | × | | × | × | | |
| 21. | × | | | | | × | – | – | – |
| 22. | | × | | | – | – | – | – | – |
| 23. | | × | | | | × | × | | |
| 24. | | × | | | | × | | | × |
| 25. | | × | | | | × | | | × |
| 26. | | × | | | | × | × | | |
| 27. | | × | | | | × | × | | |
| 28. | | × | | | | × | × | | |
| 29. | × | | | | × | | × | | |
| 30. | | × | | | | × | × | | |
| 31. | | × | | | | × | × | | |
| 32. | | × | | | | × | × | | |
| Tot: | (4) | (23) | (2) | (3) | (7) | (22) | (24) | (3) | (3) |
| (Muestra:) | ∑=32 | | | | ∑=29 | | ∑=30 | | |

| | | | | | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| 33. | | × | | | – | – | × | | |
| 34. | | × | | | – | – | × | | |
| 35. | | × | | | – | – | × | | |
| 36. | × | | | | – | – | × | | |
| 37. | | × | | | – | – | × | | |
| 38. | | | × | | – | – | × | | |
| 39. | – | – | – | – | – | – | | | × |
| 40. | | × | | | | × | × | | |
| 41. | | × | | | | × | × | | |
| 42. | | × | | | – | – | × | | |
| 43. | | × | | | × | | × | | |
| 44. | | × | | | – | – | × | | |
| 45. | – | – | – | – | – | – | × | | |
| 46. | | × | | | – | – | × | | |
| 47. | | × | | | – | – | × | | |
| 48. | | | × | | × | | × | | |
| 49. | | × | | | – | – | × | | |
| 50. | | | × | | – | – | × | | |
| 51. | | × | | | – | – | × | | |
| 52. | | × | | | – | – | × | | |
| 53. | | | × | | – | – | × | | |
| 54. | | × | | | – | – | × | | |

| | *wikyi'* | | | | aldea | | edad | | |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| Muestra | End. | Exo. | ? | ? | End. | Exo. | ▲ > | = | ● >) |
| No: | A1: | A2: | A3: | A4: | B1: | B2: | C1: | C2: | C3: |
| 55. | | × | | | – | – | × | | |
| 56. | – | – | – | – | – | – | × | | |
| 57. | | | × | | – | – | × | | |
| 58. | | | × | | – | – | × | | |
| 59. | × | | | | – | – | × | | |
| 60. | | × | | | – | – | × | | |
| 61. | | × | | | – | – | × | | |
| 62. | | | × | | – | – | × | | |
| 63. | | × | | | | × | × | | |
| 64. | | × | | | – | – | × | | |
| 65. | | × | | | – | – | × | | |
| 66. | | | × | | – | – | × | | |
| 67. | | × | | | – | – | × | | |
| 68. | | × | | | | × | × | | |
| 69. | | | × | | – | – | | | × |
| 70. | | × | | | – | – | × | | |
| 71. | | × | | | – | – | × | | |
| 72. | | × | | | – | – | | | × |
| 73. | | × | | | | × | × | | |
| 74. | | × | | | – | – | | | × |
| 75. | | × | | | – | – | × | | |
| Tot: | (2) | (29) | (9) | (0) | (2) | (5) | (39) | (0) | (4) |
| (Muestra:) | ∑=40 | | | | ∑=7 | | ∑=43 | | |

| Ambos: | (6) | (52) | (11) | (3) | (9) | (27) | (63) | (3) | (7) |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| (Muestra:) | ∑=72 | | | | ∑=36 | | ∑=73 | | |

Nota I: –: No existe información
Nota II: Parejas 1–32 de Algarrobal (aldea comparativamente tradicional); parejas 33–75 de Villa Montes (campamento fuera del pueblo). Información de 1984.
Nota III: En todos los casos en que el marido y la mujer venían del mismo *wikyi'*, los cónyuges estaban asociados a diferentes ramas dentro de esta categoría, es decir, no estaban estrechamente relacionados por lazos consanguíneos.

Métraux tiene otra opinión. Asegura que "las uniones endógamas en una banda mataca tienden a superar en número a las exógamas" (1946:302).[258] No

258 El texto original en inglés dice: "Endogamous unions in a Mataco band tend to exceed in number the exogamous ones" (Métraux 1946:302).

obstante, continúa Métraux con una interesante observación sobre las reglas matrimoniales de un pueblo estrechamente relacionado: "por otra parte, los pilagás rehúsan casarse en su propia banda" (ibíd). La conclusión es que, de acuerdo con las observaciones de Métraux, principios contradictorios funcionaban entre los matacos y los pilagás.

El material de Braunstein parece apoyar la teoría de Métraux. En por lo menos "algunos sectores de la etnía Mataco" encuentra tendencias claras de "endogamia de la banda". Sin embargo, contrapone estos datos a la tendencia de "los chaquenses típicos" donde "la exogamia de banda está firmemente pautada." (1983:82).

La cuestión entonces es si el material de Braunstein sobre los matacos es característico para todos los pueblos matacos en todas épocas, o si constituye una excepción. Además confunde todavía la expresión en su artículo de 1974 de que hay "una contradicción aparente entre la endogamia de banda tradicionalmente reconocida frente a la exogamia que actualmente es observable" (1974*b*:78). Al referirse a la práctica actual, encuentra ulterior evidencia de estos principios: "se observan actualmente casos en que un individuo se considera perteneciente a dos bandas diferentes" (op. cit.:79), algo que implica que sus padres se han casado fuera de sus respectivos grupos *wikyi'*.

Entonces, las observaciones de Braunstein sobre las *actuales* reglas matrimoniales wichí coinciden en la práctica con las de Fock y las mías. Fock informa que: "en la aldea de Yuto a orillas del Río Pilcomayo, 81 matrimonios de 88 eran exógamos" (1963:94).[259]

Mi investigación de las reglas matrimoniales concernientes al *wikyi'* muestra que el ideal de exogamia grupal es marcado; se prefiere el matrimonio fuera del *wikyi'* al matrimonio dentro de él, aunque no se descarta necesariamente éste último si los cónyuges no tienen lazos consanguíneos reconocidos.

Los resultados estadísticos de mis investigaciones referentes a la práctica real de las reglas matrimoniales encaja muy bien con las cifras de Fock antes mencionadas (cf. Fock 1963:94). En mi muestra de 72 parejas, sólo el 8.3%, equivalente a seis casos, había desatendido la recomendación de casarse fuera de su *wikyi'*. Estos seis casos fueron todos investigados y no se encontró pareja alguna que hubiera tenido lazos consanguíneos reconocidos, ni parentela alguna de un cónyuge que coincidiera con la de su pareja.

---

259 El texto original en inglés dice: "in the village of Yuto on the Rio Pilcomayo, 81 out of 88 controlled marriages were /band/ exogamous" (Fock 1963:94).

Aunque es posible casarse dentro del propio *wikyi'*, como hemos visto, las reglas matrimoniales básicas antes mencionadas incluyen ciertas prohibiciones de no descuidar la exogamia en el *wikyi'*. En la muestra de Fock para los años 1960 el 92% de las parejas siguieron los preceptos; y aproximadamente el 91% hizo lo propio en mi investigación de los años 1980. En suma, una abrumadora mayoría.

Las reglas matrimoniales actuales son claras. Los pueblos matacos son exógamos con referencia tanto a la parentela o familia extendida como al *wikyi'*. No está claro en cambio cuál fue la situación hace un siglo atrás. Las fuentes etnográficas son oscuras y contradictorias. Y si hubiera algo que indicara que un cambio radical ocurrió durante el siglo pasado, la posibilidad de la endogamia no puede ser descartada inmediatamente si tomamos en cuenta el problema mismo de la conservación de la identidad del *wikyi'* en el tiempo, dadas las características tradicionales, frente a la uxorilocalidad, ambilinealidad y localización geográfica determinada.

***c) Exogamia en la aldea.***

Como ya hemos constatado, Nordenskiöld decía que, "como regla", las mujeres del Chaco tomaron su esposo de otra aldea (1910:82). En los días anteriores a la guerra del Chaco, cuando la ubicación del *wikyi'* y las aldeas eran entidades geográficamente compatibles, es decir, un *wikyi'* vivía en uno o dos asentamientos o aldeas, quizás la exogamia grupal también suponía una exogamia de aldea o una exogamia de una fracción del asentamiento o de la aldea (si los dos grupos *wikyi'* vivían juntos en una aldea de la temporada de frutas). En ambos casos la exogamia "social" (*wikyi'*) estaba acompañada por una exogamia "geográfica" (fraccionaria del campamento o de la aldea).

Cuando el *wikyi'* perdía su función política, y ésta era asumida por la aldea, la exogamia de los *wikyi'* era posible sin la consiguiente exogamia de la aldea. Sin embargo, a menudo se prefería (como hoy en día) la exogamia de la aldea, lo cual implicaría una relación entre ésta y la formación de alianzas (ver 12.4.2.), más que entre la exogamia de los *wikyi'* y de las aldeas. Las razones para casarse fuera de la aldea, por lo tanto, se encontraría entre los motivos para la realización de alianzas y de encontrar un hombre no muy familiar — y, por supuesto, más excitante.

Los datos estadísticos de mi propia investigación, presentados en Cuadro 30 (donde se investigaron 36 parejas), muestra que en una clara mayoría, el 75 % de los casos, uno de los cónyuges provenía de una aldea diferente. Sin embargo, un porcentaje relativamente grande de la muestra (25%) eran casos en los cuales ambos cónyuges venían de la misma aldea. Esto indica

que la regla matrimonial de la "exogamia de la aldea" *per se* (si existe) puede ser de poca importancia, y que la tendencia a establecer alianzas es la regla dominante. (Para una discusión más detallada de la situación histórica, ver 12.6.).

### *12.4.2. Alianzas estratégicas*

Entre los 'weenhayek, al igual que entre muchas otras sociedades tradicionales de cazadores-recolectores, diferentes tipos de alianzas eran importantes para la existencia del grupo etno-lingüístico (ver p.ej. 12.2.). Una de estas era la alianza mediante el matrimonio.

Fock (1963, 1982), seguramente inspirado por la estrella antropológica de su época, Lévi-Strauss (1969), y en pos de él, Braunstein (1974b) efectivamente son los únicos autores que mencionan el término "alianza" y describen el fenómeno. Fock anota lo siguiente:

> la importancia del matrimonio se debe también a las alianzas externas así establecidas. De modo que, mientras una mujer especialmente tiene sus alianzas locales, un hombre tiene que buscar fuera apoyo sobre todo para los conflictos (Fock 1982:20).[260]

Esta descripción es válida también para la situación actual. En la cita anterior Fock indica que no nos hallamos frente a ningún tipo de intercambio sistemático o a reglas matrimoniales positivas que conducen a alianzas predicables, sino frente a la posibilidad de elegir un compañero o compañera de otra aldea o *wikyi'* para extender así los lazos personales. O en palabras de uno de mis informantes:

> Es bueno si mi hijo se casa con alguien de Crevaux o de otro lugar río abajo, porque entonces tendré a alguien quien me aloje si necesito viajar río abajo. (Hombre 'weenhayek, 60 años en 1985, Capirendita).

De acuerdo con mi experiencia, esta cita sintetiza la idea de las alianzas matrimoniales de los 'weenhayek: arreglos matrimoniales no prescriptivos y de naturaleza estratégica que tienen como fin extender la red de contacto de la familia. Estas alianzas se consideran importantes en lo referente a las visitas, los conflictos y los negocios.

260 El texto original en inglés dice: "the importance of marriage is due also to the external alliances so established. Thus while a woman especially has her local alliances, a man must look outward for support, particularly during feuds" (Fock 1982:20).

### *12.4.3. Monogamia*

La monogamia de los 'weenhayek ha sido siempre un tema de discusión entre los etnógrafos. Pelleschi (1881:25) aseguraba haber encontrado una poligamia sororal entre los matacos. Rosen, por su parte, decía que el jefe (choroti) "podía tener varias mujeres" (1924:159).

A mi parecer, la monogamia es un indiscutible ideal en la sociedad 'weenhayek. Durante todos mis años entre los 'weenhayek, sólo he observado un caso de poligamia. En tal caso, era un anciano de Algarrobal quien había tenido simultáneamente dos mujeres, aunque una de ellas para entonces estaba muerta.

Adicionalmente las citas que hablan a favor de la monogamia son numerosas: Lozano (1733) decía que los matacos — a diferencia de los ava-guaraníes — eran monógamos. Mingo de la Concepción asegura: "/ que tales casados/ no tienen más que una mujer" (Mingo 1981(1797):183). Nordenskiöld dice: "la poligamia parece que es desconocida" (1910:83).[261] Métraux afirma que "la monogamia prevalece prácticamente en todas las tribus del Chaco" (1946:326). Por su parte Fock dice: "el matrimonio entre los matacos es estrictamente monógamo" (1982:22).[262]

De esto podemos concluir que, aunque la tolerancia hacia la poligamia institucionalizada es mucho más alta que entre los mestizos, la monogamia es y ha sido, al menos por los dos últimos siglos, la norma en la sociedad 'weenhayek. Las fuentes que tenemos al respecto se extienden a lo largo de un período tan grande de tiempo y son tan claras que podemos descartar la influencia misionera y su ética cristiana.

En casos aislados, como en casi cualquier otra sociedad, existe evidencia de poligamia (ver arriba). Sin embargo, estos ejemplos pueden ser meras excepciones a la regla general. También pueden reflejar la influencia temporal de los ava-guaraníes, en cuya sociedad los jefes podían tener varias esposas (cf. Rosen 1924:159).

## 12.5. Matrimonio

> *Resulta que en aquellos tiempos la gente estaba sufriendo de hambre. No sabía qué cosas comer. - - - [Pero 'Wuyees era agricultor y tenía mucha fruta*

261 El texto original en sueco dice: "Månggifte synes mig vara okändt såväl hos choroti som ashluslay" (Nordenskiöld 1910:83).

262 El texto original en inglés dice: "Marriage among the Mataco is strictly monogamous" (Fock 1982:22).

*en su chacra] Así que ellos dijeron:*

*–Ahora podemos preguntar.*

*Entre ellos estaban charlaban. Y dijeron:*

*–No sé, ¿cómo podemos hacer con este hombre?*

*Pero alguien entre ellos dijo:*

*–No sé, yo tengo una hija y yo creo que es mejor que la hagamos casar con este hombre, para que así entonces tengamos derecho de comer todo lo que él tiene...*

*Y así quedaron. Se fueron a sus casas. Pero antes ese hombre le ofreció su hija a 'Wuyees. Y dicen que 'Wuyees aceptó la mujer.* (M222).

Fuertes lazos maritales, matrimonios organizados, fidelidad entre los cónyuges, e hijos legítimos, son algunos de los ideales de la sociedad 'weenhayek. Esto presupone matrimonios socialmente reconocidos, legitimados por algún tipo de rito público; relaciones sexuales intramaritales restringidas; así como castigos para aquellos que no siguen las reglas.

Al igual que en otras sociedades, el estado ideal no siempre concuerda con la realidad. Entre los 'weenhayek se han tomado una serie de medidas para llegar a un objetivo aproximado, es decir, matrimonios estables, especialmente en el proceso matrimonial y las reglas para la residencia postmarital.

Estas condiciones han sido muy bien descritas en la literatura etnográfica como se podrá colegir fácilmente de los siguientes párrafos. La información sobre la ceremonia de bodas y la posibilidad de divorcio es, sin embargo, comparativamente escasa y contradictoria. A continuación discutimos si es que esto se debe a instituciones vagamente definidas o a investigaciones de campo no muy satisfactorias.

### *12.5.1. El proceso matrimonial*

El matrimonio entre los indígenas 'weenhayek se lo describe mejor como un "proceso matrimonial" puesto que la formación de un matrimonio se extiende a lo largo de un período de tiempo considerable. El proceso se puede dividir en tres fases principales: a) discusiones precedentes; b) iniciativa de relaciones sexuales; y c) fase de prueba. Sólo cuando la pareja ha pasado por estas etapas, sus padres celebran la boda (ver 12.5.2.) o consideran que los novios están casados. Las siguientes descripciones y comentarios se dividen en tres secciones, siguiendo las fases indicadas del proceso matrimonial.

a) ***Discusiones precedentes:*** Tradicionalmente las amonestaciones del *niyaat* (el vocero o portavoz de la aldea) y de los padres forman parte de la ceremonia de iniciación de la muchacha.[263] De acuerdo con algunos informantes, parte de las amonestaciones estaban dedicadas a la próxima elección de marido por parte de la joven, enfatizando los ideales ‘weenhayek de fidelidad, sexo intramarital, etc.

En estas ocasiones quizás se abordaban también los asuntos económicos. Se aconsejaba a la muchacha que fuera trabajadora y que escogiera un marido trabajador para que pudieran vivir bien tanto sus hijos como los demás miembros del *‘noo’wetlheleyh* (grupo familiar). Como los padres de la muchacha eran una parte integral de su futuro hogar, estas amonestaciones a menudo se convertían en una orden: la joven no debía elegir un esposo ocioso.

Fock resume la influencia de los padres de la siguiente manera: “los padres de la muchacha querían limitar la elección a individuos económicamente aceptables” (1963:92). Sin embargo, aquí encontramos un paradojo entre los ideales ‘weenhayek y la práctica. En la teoría, o conforme con el ideal, los padres de la joven realiza la elección de su futuro yerno, como describe Braunstein (1974*b*:73), pero en la práctica, esto es (por lo menos en nuestra época), muy raro. Por eso, la mayoría de los autores enfocan la práctica y enfatizan el libre albedrío de la contrayente (cf. Nordenskiöld 1910:82 y Métraux 1946:324).

Sin embargo, la idea de que el padre solo es la última instancia en cuanto a la decisión formal, como puede ser una interpretación de lo que dice Braunstein en su artículo temprano (1974*b*:73), me parece demasiado etnocéntrica. Al menos entre los ‘weenhayek de Bolivia, las mujeres siempre desempeñan los papeles principales. La abuela materna o la madre incentivan, enseñan y guían a la joven — aunque no siempre tienen éxito... Estas mujeres a menudo incitan a la joven a que busque a un joven renombrado por su

263 El rito de iniciación de las muchachas empieza al momento de su primera menstruación. Cuando se descubría el primer flujo, se aislaba a la joven en una casa especial o detrás de una división dentro de la casa común. Durante este aislamiento, supuestamente ella debía demostrar su madurez y su trabajo y habilidad con diferentes artesanías, como la de *hiilu’*. Mientras tanto debía abstenerse de ciertas comidas. La única persona que podía interactuar con ella era su madre, que educaba a la niña en materia sexual y social durante este período. El aislamiento terminaba con una fiesta de aloja, o alguna otra celebración parecida, donde la muchacha era presentada a la aldea como una mujer. En este *rite de passage* el portavoz de la aldea ofrecía un discurso especial, dirigido básicamente a la gente joven de la aldea, enfatizando los ideales y el código social de los pueblos matacos (cf. Métraux 1946:323–324 & Fock 1963:91).

amor al trabajo y su habilidad. Con frecuencia la charla de las adolescentes circula en torno a la belleza física de unos cuantos jóvenes, mientras que la charla de éstos muy raras veces aborda el tema de la belleza del sexo opuesto.

b) ***Iniciativa de relaciones sexuales:*** Después de su primera menstruación, o un par de años después (Métraux 1946:324), se espera que la joven tenga sus primeras experiencias con el sexo opuesto. La iniciativa directa de relaciones sexuales entre dos jóvenes siempre es de la mujer (Nordenskiöld 1910:82; Rosen 1921:242; Métraux 1946:324; Fock 1963:91; Braunstein 1974*b*:74), mientras que el hombre, desde una perspectiva etnocéntrica occidental, es sorprendentemente pasivo en este caso.

Hasta aproximadamente los años 1960 los jóvenes se encontraban en los bailes de la aldea,[264] los que tenían lugar casi todas las noches, después del ocaso, durante la temporada de frutas (*yaakyup*: de octubre a enero). Durante este período se celebraban frecuentemente las fiestas de aloja, las mismas que brindaban el contexto para los bailes.

Los jóvenes se reunían en el espacio abierto del centro de la aldea y bailaban formando anillos o cadenas. Después de cierto tiempo aparecían las jóvenes; primero las más osadas y luego las tímidas. Una por una elegían a un joven para el baile. Los hombres continuaban con su danza y las mujeres se acercaban a ellos desde atrás. Mostraban su preferencia tomando al compañero escogido del hombro o de la cintura.

Las muchachas más jóvenes y más tímidas sólo bailaban por corto tiempo, y luego silenciosamente regresaban con sus padres o sus amigas. Las mujeres más atrevidas tomaban a los hombres del brazo y lo sacaban del baile de un tirón. Las otras se quedaban hasta después del baile y llevaban a su compañero a un lugar de reuniones secretas fuera de la aldea o incluso a la casa de sus padres (cf. Métraux 1946:324; Fock 1963:91–92).

El cortejo era, y sigue siendo hoy en día, un asunto intrincado, con intermediarios, encuentros secretos y alusiones. Lo sorprendente para un observador extranjero, con una vista etnocéntrica, son las "provocativas, veleidosas y bronceadas jóvenes pubescentes" (Métraux 1946:324)[265] y los

264 Los bailes continuaban en varios lugares hasta los años 1960. En algunos pueblos, como en Villa Montes donde vivían criollos y más después también misioneros, se descontinuaban estas costumbres aún más antes.

265 El texto original en inglés dice: "young, pubescent girls enjoyed complete sexual freedom. They were provocative, fickle, and brazen and took the initiative in short-lived amorous adventures" (Métraux 1946:324).

jóvenes relativamente pasivos. Nordenskiöld nos cuenta de una joven chorote que sedujo a un nivaklé en pleno día, sin que tuviera el menor cuidado en todas las irónicas observaciones de los espectadores (1910:80–81).

El joven podía mostrar pasivamente su interés de varias maneras. Podía enviar respuestas a través de intermediarios. Cuando la danza era todavía una práctica común, podía aparecer en el espacio abierto de la aldea por la noche. También podía pintarse con tintes rojos, como el urucú, o tocar su arco musical o su birimbao. En todo caso, la elección seguía siendo de la mujer, y él no podía hacer nada si ella decidía no cortejarlo. Claro que podía "consolarse con una de las prostitutas de la aldea, que al parecer cumplían precisamente esta función" (Fock 1963:92).[266]

Una vez que el joven era elegido, no tenía oportunidad de escapar de inmediato. Si decidía huir de una joven agresiva, perdía su prestigio y se convertía en el blanco de las mordaces críticas de los aldeanos. De acuerdo con uno de mis informantes, su única alternativa era seguir a la muchacha y desaparecer inadvertidamente muy temprano la mañana siguiente.

Una joven podía bailar por un momento con un muchacho a quien admiraba, y luego regresar sin haber mantenido relaciones sexuales. Aunque los ideales "oficiales" de los pueblos matacos parecen prohibir el sexo prenupcial, hay muchos indicios de que las jóvenes mayores tenían relaciones amorosas en repetidas ocasiones, incluyendo el acto sexual, sin que recibieran por ello una rotunda desaprobación de la sociedad circundante. Los resultados de estas relaciones, embarazos no deseados, se solucionaban mediante el aborto mecánico (Nordenskiöld 1910:34, 82). Sin embargo, al menos una de las relaciones amorosas desembocaba siempre en una unión más estable.

Las fiestas de la aloja entonces desaparecieron en los años 1960. Desde aquella época el cortejo se lleva a cabo a altas horas de la noche o cuando vienen visitas de otras aldeas, o si no simplemente se siguen las costumbres del pasado. Las mujeres siguen teniendo la iniciativa y el sistema de intermediarios funciona como antes. Los jóvenes ya no se pintan las caras. Las camisas y las camisetas han tomado el lugar de la pintura facial.

Ejemplos de la importancia de la visita, que pude observar en los años 1970 y 1980 eran las ocasiones en que jóvenes wichí y chorotes venían de la Argentina a cantar en la iglesia indígena de la misión en Villa Montes (cf. Boerenkamp & Schuthof 1985:86). Luego, una de las preocupaciones

266 El texto original en inglés dice: "console himself with one of the village prostitutes, who appear to have precisely this function" (Fock 1963:92).

principales de los ancianos era vigilar que los muchachos no fueran seducidos por las jóvenes de la aldea local después de celebrar la reunión. A pesar de su atenta vigilancia, las seducciones ocurrían en varias oportunidades, de las cuales al menos una terminaba en matrimonio.

c) ***Fase de prueba y servicio por la novia:*** Después de la seducción el hombre se quedaba en la casa de la joven, o se escabullía del lecho muy temprano en la mañana. Si ocurría lo primero, era patente que estaba interesado en la joven, y pronto se expandían las noticias de ello en la aldea. Si la pareja convivía por algún tiempo, entraba en una suerte de fase de prueba. De acuerdo con Fock esta fase podía iniciarse ya después de la primera noche (1963:92–93).

La mujer podía haber elegido a su compañero por razones de atracción sexual o por curiosidad. El consejo de la abuela también podía haber influido en su elección. Los padres pensaban más en términos económicos. El yerno entraría a formar parte de su hogar. Si era ocioso, se convertiría en una carga para ellos; si era trabajador, se convertiría en una ayuda para la familia en su lucha por subsistir.

Las maneras de poner a prueba al futuro yerno eran muchas. Quizás la más común de todas era tomarse el tiempo de observar la manera en que cumplía con sus tareas de horticultura, pesca, caza y artesanía. Un informante wichí de Braunstein lo explica en la siguiente forma:

> Yo tenía que vivir en la casa de mi suegro, y yo meta mariscar lo que yo podía; y mi suegro estaba contento. En el tiempo cuando yo no estaba casado con su hija, él tenía que mantener a toda la familia. pero cuando yo estaba casado, entonces yo no más tenía que mantener a toda la familia. (Braunstein 1983:55).

En la mayoría de los casos la prueba seguramente se hizo en una forma amigable y resultó en lazos fuertes entre suegro y yerno. Pero la relación entre no-familiares, y especialmente entre un "campeador" de mucha experiencia y un joven, quizás hasta adolescente, posiblemente más descuidado y menos responsable, no siempre resultó fácil. Tanto la mitología 'weenhayek como observadores extranjeros han notado una tensión aguda justamente entre suegro y yerno. Métraux escribe de los matacos en los años 1930 que:

> Ellos decían que sus suegros se apoderaban de los productos de sus campos y de su casa. No es raro que un hombre se divorcie de su mujer

> para escapar a la tiranía de la familia de ella. Además, los padres de la mujer están siempre dispuestos a volverse contra su yerno si su hija tiene alguna razón para quejarse de él. (Métraux 1944:13–14).

Si el joven era hábil y trabajador, la prueba resultó en aceptación y una bienvenida de quedarse en el familia o grupo nuclear de los suegros. Si no lo era, la mujer y sus padres le sugerían tranquilamente que se fuera. Si no atendía las discretas sugerencias, la mujer le dejaba de preparar la comida y le obligaba a irse.

Si el joven era aceptado, era el momento de poner a prueba a la mujer. De acuerdo con uno de mis informantes, la futura suegra de la joven podía llevarla al bosque y entregarle una pesada carga para ver si podía llevarla. Podía darle aguja e hilo para ver si podía tejer o manufacturar productos de fibra. Si la muchacha mostraba resultados satisfactorios, le aconsejaba a su hijo que se quedara con ella; si no, le convencía de que le dejara.

Fock nos ofrece una versión ligeramente diferente de la fase de prueba (ver 1963:93–94), que encaja bastante bien con la versión de uno de mis informantes: cierto día el joven llevaba a su novia al bosque en busca de alimento. Él cumplía con las tareas propias de su sexo, como la recolección de miel o la caza, mientras que ella recogía frutos, leña, etc. Cuando estaba lista, él no le ayudaba a colocarse la red transporte ni a llevar a casa. Si no lograba hacerlo sola, le abandonaba y la joven se convertía en el blanco de las críticas de la aldea por su incapacidad.

Si el hombre pasaba las pruebas y estaba satisfecho con la mujer, se quedaba con sus suegros para cumplir una especie de "servicio para la novia" (inglés: *bride service*) de un año o dos. El matrimonio se podía legitimar mediante una fiesta de bodas (ver más adelante), o, si no era éste el caso, simplemente conviviendo junto por algún tiempo. A menudo el nacimiento del primer hijo se consideraba la prueba final del matrimonio y el final del período de servicio para la novia.

Las pruebas se podían evadir mediante un acuerdo entre los dos *'noo'wetlheleyh* involucrados. En este caso se revelaba y ponía a prueba las habilidades de la joven pareja antes de la culminación de las negociaciones. Algún tipo de ceremonia matrimonial confirmaba la unión, la cual se hacía pública en dicha ocasión (cf. Métraux 1946:325).

### *12.5.2. La boda*

Casi todos los matrimonios actuales en la sociedad 'weenhayek se celebran sin una ceremonia de bodas previa. Si esto refleja la condición tradicional,

o si se debe a los cambios ocurridos recientemente, es algo que no podemos saber a partir de la información etnográfica disponible, que proporciona varios juicios contradictorios al respecto:

Fock describe el matrimonio wichí de la siguiente manera:

> Las costumbres relacionadas con el matrimonio en gran medida han sido conservadas hasta hoy de la misma forma, mostrando rasgos primitivos como por ejemplo la ausencia de una ceremonia de bodas (1963:91).[267]

Nordenskiöld asegura que el matrimonio no se contraía en otra celebración que no fuera una "borrachera" (1912:172). Rosen y Rydén no mencionan la boda en ningún momento, y Braunstein simplemente dice que el matrimonio no está "legalizado" (1974*b*:74).

Sin embargo, algunas etnias cercanas a los pueblos matacos, como los nivaklé, los abipón y los mocoví, tienen rituales matrimoniales más elaborados (Métraux 1946:325). Como la mayoría de los ritos de pasaje, el objetivo fundamental era dar a conocer el cambio de estatus de jóvenes solteros a cónyuges adultos.

Métraux considera que "el matrimonio en la región del Río Pilcomayo se contrae con un mínimo de ritual". Este autor afirma que "a lo más hay una borrachera, y los jóvenes bailan en círculo alrededor de la nueva pareja" (ibíd).

Sin embargo, en la opinión de Karsten este "mínimo de ritual" tiene otra forma:

> Otro baile religioso de los Matacos se llama nahùtsac 'el baile para conjurar los ahút'. Este es un baile en círculo. Los bailarines se toman de la mano o de la espalda formando un círculo, y bailan, andando, dando vueltas ora a la derecha ora a la izquierda. --- Tales ocasiones son: a) --- b) El casamiento. En este caso los dos novios están sentados en el medio del círculo, sin tomar parte en el baile, mientras que sus amigos bailan. La idea de este baile, como fácilmente se comprende, es que los bailarines, forman una especie de muro de defensa alrededor de los individuos que están en el medio; así los protegen de los espíritus malos. (Karsten 1913:209).

267 El texto original en inglés dice: "The customs in connection with marriage have to a large extent been retained unaffected to the present day, evincing many primitive features as, for example, the lack of any form of wedding ceremony." (Fock 1963:91).

La descripción de Karsten cobra un especial interés porque concuerda con una boda que tuve oportunidad de asistir en 1985 (ver más adelante) y con un relato de una ceremonia que me relató un informante 'weenhayek en 1984:

> Naturalmente era mejor que los padres arreglaran el matrimonio, pero era más común que las mujeres tomaran la iniciativa. Pero la práctica de que los padres arreglaran el matrimonio era la más antigua, la que viene de los "viejos". --- Cuando tenía doce años me contaron que había otro tipo de matrimonio, esta vez con una verdadera boda. Era cuando los padres estaban de acuerdo en que sus hijos se casaran. Luego, decidían que debían esperar hasta la siguiente temporada de algarroba de modo que pudieran celebrar una fiesta de aloja. Mientras tanto, prometían ambas partes cuidar que sus hijos no estuvieran juntos hasta entonces. --- Cuando llegaba la temporada de la algarroba, fijaban una fecha, preparaban una gran fiesta y visitaban a parientes de todos los lados. Los padres daban regalos a sus hijos (por ejemplo una olla de barro nueva, un plato de barro fino, una tela para usar en casa, etc). Tanto los padres de la novia como los del novio daban regalos. Durante la fiesta era importante que la aloja estuviera "exacta" (es decir, que hubiera madurado en el momento justo, porque si no, el matrimonio no duraría mucho tiempo). Tampoco debía haber riñas. Pero si la aloja era buena — si no, la gente vomitaba y se enfermaba de diarrea — sería un matrimonio duradero y armonioso. Las mujeres tenían sus cantos especiales. Cuando había una pelea o una fuerte discusión podían empezar a cantar una de sus canciones. Luego terminaba la discusión y la gente escuchaba a la mujer, porque su canto tenía algo de especial. También en la boda, ella interpretaba este canto a los novios. Era una especie de bendición para que todo saliera bien y que vivieran sin problemas hasta la vejez. ('Weenhayek, 55 años, 1984).

En mi opinión hay al menos cuatro soluciones posibles para la diversidad de juicios relativos a la boda en los autores mencionados:

1) Fock tiene la razón: nunca ha habido una ceremonia de bodas en la sociedad 'weenhayek. El relato de Karsten era el resultado de preconcepciones o malentendidos. La ceremonia descrita en los años ochenta puede ser una bajo influencia de las enseñanzas de los misioneros.

2) Métraux tiene la razón: de hecho existía una simple ceremonia de bodas, que fue exagerada por Karsten, y que se ha extinguido desde entonces.

3) Karsten tiene la razón: ha habido una verdadera ceremonia de bodas con un profundo significado religioso y relacionada con la temporada de frutos, cuando los novios recibían especial atención; quizás después de la "fase de prueba" descrita antes. Durante la transformación de la sociedad 'weenhayek hacia inicios de siglo, esta costumbre desapareció y pervivió tan sólo como una supervivencia oral.

4) Todos los autores tienen (de alguna manera) la razón: todos describen la realidad en parte; algunos de ellos (Métraux y Karsten) describen el ideal de un matrimonio verdadero, legalizado por una ceremonia; mientras que otros (Fock y Braunstein) explican las escasas ceremonias que en realidad han sido celebradas; sus conclusiones han sido influidas por hechos estadísticos, a saber, por la práctica (más o menos) frecuente de este ideal.

Hasta que tuve la fortuna de participar en una ceremonia de bodas en Algarrobal en 1985, era partidario de la primera alternativa, simplemente en razón de los hechos estadísticos: una abrumadora mayoría de los matrimonios que había observado hasta entonces habían sido contraídos sin una ceremonia específica — pese a la prédica misionera. Pero la ceremonia de Algarrobal despertó mi interés en las antiguas ceremonias de bodas descritas por Karsten.

El portavoz *Ts'iilhiten* preparó una boda para una pareja que había estado de noviazgo por algún tiempo, pero que no había vivido en la misma casa. De acuerdo con él, había preparado una boda similar para su hija hace tres años (la tercera boda que conozco para Capirendita quizás fue en su mayor parte de origen cristiano ya que la ceremonia fue celebrada por un misionero). La boda de Algarrobal tenía características tradicionales *y* cristianas:

Después de la reunión evangélica matutina dominical, donde participaban aproximadamente 40 personas, todos los aldeanos fueron invitados al espacio abierto fuera de la casa de los padres de la novia. Casi todos vinieron, llegando a unas cincuenta personas, incluyendo los niños. La pareja se sentó en dos sillas en el centro del espacio abierto y los aldeanos se agolparon en un gran círculo algo irregular en torno a los novios. El portavoz y otros hombres dirigieron a la pareja amonestaciones en lengua 'weenhayek y leyeron un pasaje de la Biblia. Los novios no participaron en ningún momento hasta que terminó la ceremonia y todos saludaron.

Un buen número de detalles de la ceremonia coinciden con el relato de Karsten y los recuerdos de mi informante: a) la pareja se sentaba en el

centro del espacio abierto y era el centro de atención de los espectadores; b) la gente que les rodeaba formaba un círculo ("el muro de defensa" contra la influencia maligna, según Karsten); c) los espectadores no bailaban pero cantaban varios himnos (compárese con el canto de bendición de las ancianas); e) el *niyaat* de la aldea pronunciaba un discurso dirigido a la pareja, pero también a los jóvenes presentes, motivándoles a seguir el ejemplo de los recién casados, es decir, a celebrar una boda antes de mudarse a vivir juntos. Finalmente, les nombraba marido y mujer. (No había una ceremonía formal según la ley boliviana, ni según la tradición pentecostal de los misioneros).

La concordancia entre los diferentes relatos de períodos separados por más de setenta años puede ser demasiado general para que valga como la evidencia de una celebración ahora desaparecida. Sin embargo, si el relato de Karsten de 1911 es correcto, existe la posibilidad de que los detalles que se repitieron en 1985 revelan las ideas fundamentales de este pueblo con respecto a lo que es necesario en una ceremonia matrimonial: i) atención y reconocimiento público de la unión a través de la posición de la pareja dentro de un círculo humano; ii) la idea de un muro de defensa espiritual que se forma con los cuerpos que rodean a la pareja durante esta fase crítica; iii) algún tipo de bendición espiritual; y iv) una legalización formal; en estos casos con el apretón de manos entre los aldeanos y la pareja.

Estas características endémicas fundamentales se ven corroboradas por otra ceremonia que ha tomado ahora el lugar de la boda en un gran número de casos: la joven pareja se reúne en la noche; huyen de su aldea (o sus aldeas); se quedan fuera por el tiempo suficiente para que se les considere una pareja (hasta que los padres asuman que la muchacha esté embarazada), luego vuelven a la aldea de la novia y se presentan en una reunión religiosa (aunque no sean creyentes): una vez allí gritan y piden perdón. En este momento, normalmente al final del culto evangélico, los novios se arrodillan en el suelo mientras los ancianos de la aldea (que no son religiosos declarados) se reúnen en un círculo, les imponen las manos y oran por ellos (bendiciéndoles). Luego, son "perdonados", y esta absolución se patentiza en el apretón de manos entre la joven pareja y los aldeanos que están presentes en la reunión. Después de esta ceremonia nadie cuestiona su unión, y se les considera "casados", razón por la cual reciben el respeto y el reconocimiento social de su nuevo estatus.

Nuevamente se repiten los cuatro elementos básicos de la mencionada ceremonia de bodas de los 'weenhayek (i–iv), aun si el lapso del ritual es breve. Esto indica que los 'weenhayek sienten la necesidad de acudir a

estos ingredientes ceremoniales para legalizar el matrimonio, aun cuando la celebración de bodas se realice después de la unión propiamente dicha. Incluso pueden constituir la esencia de lo que los ‘weenhayek consideran ideal en una ceremonia nupcial.

Si esto es correcto, podemos sacar de allí los fundamentos de una reconstrucción explicativa. El ideal ‘weenhayek es y fue la ceremonia premarital, es decir, lo que nosotros conocemos como “boda”. Pero como la práctica se desvía de los ideales, esta ceremonia era rara (una observación que se apoya en los relatos de mis informantes). La boda “real” tenía lugar sólo cuando los padres habían llegado a un convenio. En cualquier caso, la boda era remplazada por una ceremonia “confirmatoria” más simple.

Con el tiempo la boda “real” se hizo cada vez menos frecuente y pasó a predominar la ceremonia de post-unión. Esta quizás fue la situación en los años 1940, cuando los misioneros evangélicos llegaron, y en los 1960, cuando Fock llevó a cabo su trabajo de campo. Las contadas ceremonias nupciales que se celebraron en los años 1970 y 1980 quizás fueron incentivadas por las enseñanzas de los misioneros, pero en todo caso reflejan también los antiguos ideales de este pueblo. En la gran mayoría de los casos, empero, las uniones han sido celebradas de una manera no ceremonial (como lo describe Fock). Un buen número de dichas uniones han sido legalizadas en la ceremonia “post-marital” a la que me referí antes.

Por lo tanto, la cuarta alternativa es la que considero la más probable en base a la experiencia que tuve en 1985. El ideal ‘weenhayek de “un matrimonio debe legalizarse y bendecirse mediante una ceremonia nupcial” ha prevalecido a lo largo de los decenios, pero su verdadera frecuencia estadística ha variado considerablemente. Es posible que la ceremonia pre-marital fuera corriente en tiempos prehistóricos y que haya desaparecido gradualmente, siendo remplazada por la ceremonia pos-marital. En un futuro cercano es probable que el énfasis en los valores cristianos conduzca al retorno a la ceremonia nupcial premarital, esta vez expresada de un modo sincrético.

De todos modos enfrentamos aquí otro choque entre teoría y práctica. Lo que cuentan los ancianos sobre el matrimonio es como “debería ser” y lo que se anota en trabajar con “historias de vida” es lo que ocurre en la práctica. La teoría es un matrimonio organizado por los padres y celebrado mediante una boda oficial. La práctica es un vida libre sexual que resulta en una unión entre dos jóvenes enamorados que, con el tiempo, con un hijo nacido, y posiblemente por medio de una ceremonia post-marital, se considera un matrimonio “legal”.

### *12.5.3. Residencia postmarital*

Después del matrimonio, supuestamente la joven pareja ha de permanecer con los padres de la novia durante unos cuantos años, o al menos hasta el nacimiento de su primogénito. De esta manera el yerno cumple con el servicio para la novia. El ideal de residencia postmarital es uxorilocal (o como se lo escribió anteriormente "matrilocal"), algo que la práctica lo enfatiza. Casi todos los investigadores de la sociedad 'weenhayek dan a conocer datos estadísticos con respecto a la uxorilocalidad postmarital. (ver Nordenskiöld 1910:83; Rosen 1921:245; Métraux 1946:302, 326; Fock 1963:94, 95, 1982:23; y Braunstein 1974*b*:73).

Sin embargo, la duración del período de residencia en la casa de los padres de la novia es materia de discusión. Fock asegura que la "matrilocalidad de la aldea es permanente" (1963:96) pero que "los novios viven temporalmente (en la casa de los padres de la esposa), como regla durante cerca de un año, de suerte que la muchacha puede dar a luz a su primer hijo con la ayuda y el consejo de su madre. (1963:95). Después es posible que se muden a una casa propia, pero que permanezcan en la misma aldea.

Métraux es de otra opinión: "la residencia postmarital suele ser matrilocal, aunque la pareja en lo posterior puede irse a vivir con la tribu del novio" (1946:302).[268] En consecuencia, Métraux señala lo contrario de Fock con respecto a la residencia después de la fase uxorilocal inicial.

Mi propia concepción de los ideales 'weenhayek se presentó en la introducción de este subtema (ver arriba). Mi investigación de los hechos estadísticos en relación con la residencia postmarital (Cuadro 31) también corrobora estos ideales en la práctica. La muestra comprende 29 parejas de Algarrobal. Entre ellas, sólo una tuvo una residencia exclusivamente virilocal (i.e. vivía en la aldea y en la casa de la familia del novio cuando nació su primer hijo). Un total de ocho familias (casi el 28%) se mudó a un lugar donde no vivía ninguno de los padres de los novios (residencia neolocal) De las restantes 20 familias, todas (i.e. el 70%) se puede decir que eligieron la residencia uxorilocal, puesto que vivieron después del matrimonio con la familia de la esposa. A su vez, de este número, la mitad se casó dentro de la aldea, y por consiguiente se les podía asignar también una "virilocalidad" ya que el esposo permanecía en su aldea natal.

Si comparamos las "tendencias uxorilocales" y las "virilocales" podemos concluir que en esta muestra encontramos una tendencia uxorilocal en el 70

---

268 El texto original en inglés dice: "Residence after marriage is commonly matrilocal, though the couple later may move to the man's band" (1946:302).

% de los casos (20 familias) y una virilocal apenas en un 3% (1 familia). Un número considerablemente alto de familias (28%, u ocho familias) no había elegido ninguna de ambas alternativas sino más bien la residencia neolocal.

Las cosas se complican más si tomamos en cuenta la movilidad de las familias investigadas. De las 21 familias de las que disponemos datos sobre la movilidad, la mayoría (57%, o 12 familias) se mudó al menos una vez después del nacimiento de su primogénito; sólo el 43% (9 familias) se quedaron efectivamente en el mismo lugar una vez concluida la residencia uxorilocal.

De los que eligieron explícitamente la residencia uxorilocal (y sobre los que tenemos información respecto a la movilidad), cuatro familias se mudaron en dos ocasiones después del nacimiento de su primer hijo, y apenas dos no lo hicieron. Por lo tanto, sólo dos familias de toda la muestra (10%) han elegido la residencia uxorilocal de modo permanente.

La mayor movilidad se encuentra entre aquellos que eligieron la residencia neolocal cuando nació su primer hijo. En este caso todas la familias (100%, 6 familias) se habían mudado al menos una vez. La movilidad más baja, como era de esperarse, se encontró en los casos donde ambos cónyuges tenían a sus padres en la misma aldea. En este caso, seis familias de ocho (75%) permanecieron en su aldea natal.

**Cuadro 31. Lugar de residencia al momento del nacimiento del primogénito**

| Familia: | Residencia | | | | No. de traslados después: | | | | |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| | viri-local | neo-local | ambi-local | uxori-local | 0: | 1: | 2: | 3: | 4: |
| 1. | | × | | | | | × | | |
| 2. | | | | × | | × | | | |
| 3. | | | × | | | × | | | |
| 4. | | | × | | × | | | | |
| 5. | | | × | | × | | | | |
| 6. | | | | × | × | | | | |
| 7. | | | | × | × | | | | |
| 8. | | | | × | – | | | | |
| 9. | | | | × | | | | | × |
| 10. | | | × | | × | | | | |
| 11. | | × | | | | | | × | |
| 12. | | × | | | | | | | × |
| 13. | × | | | | × | | | | |
| 14. | | | | × | | × | | | |
| 15. | | | | × | – | | | | |

| 16. | | × | | | | | × | | |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| 17. | | × | | | – | | | | |
| 18. | | × | | | | × | | | |
| 19. | | | × | | – | | | | |
| 20. | | × | | | | × | | | |
| 21. | | | × | | × | | | | |
| 22. | | | | × | – | | | | |
| 23. | | | | × | – | | | | |
| 24. | | | × | | – | | | | |
| 25. | | × | | | – | | | | |
| 26. | | | | × | | × | | | |
| 27. | | | × | | × | | | | |
| 28. | | | × | | | × | | | |
| 29. | | | × | | × | | | | |
| Tot: | 1 | 8 | 10 | 10 | 9 | 7 | 2 | 1 | 2 |

Obviamente, la muestra es demasiado limitada para permitir conclusiones generales, pero a continuación presento algunas observaciones:

a) se considera natural que una mujer pueda vivir con sus padres hasta que haya nacido su primer hijo. Esto resulta en una residencia postmarital uxorilocal.

b) mientras los recién casados viven con los padres de la esposa, el esposo supuestamente debe cumplir con el servicio para la novia. Por lo tanto, al menos hasta el nacimiento del primogénito él ayuda en el hogar de sus suegros.

c) después del servicio para la novia, la pareja tiene la libertad de mudarse al lugar que les ofrezca las mejores oportunidades para llevar una buena vida. Aquí, la posibilidad de vivir en la casa de un pariente cercano que también es una persona cimera puede ser decisiva. El acceso a tierras cultivables y el empleo también son factores importantes que influyen en la elección.

De las parejas estudiadas, el 70% siguió las dos primeras reglas y vivió con la familia de la esposa hasta el nacimiento de su primogénito. Aproximadamente el 50% de las parejas decidieron vivir con los padres del esposo después de culminada la fase inicial (cf. Métraux 1946:302) y aproximadamente el 50% se quedó con los familiares de la esposa. La decisión de la residencia una vez terminada la fase inicial a menudo supone un tiempo de prueba. Así lo muestra la elevada movilidad postmarital (dos parejas se mudaron de residencia al menos cuatro veces después del nacimiento de su primogénito).

La situación en que los padres de la pareja viven en la misma aldea, y tanto el marido como la mujer pueden seguir la interacción diaria con

sus familias originales parece que es la solución más satisfactoria. Esto lo corroboran las estadísticas: en este grupo pudimos observar la menor movilidad.

### *12.5.4. Divorcio*

El divorcio es un fenómeno frecuente entre los 'weenhayek de nuestra época (cf. Fock 1963:99; Braunstein 1974*b*:74). Así ha sido por dos–tres generaciones o durante siete a ocho décadas (ver p.ej., Métraux 1946:327, que estudió a los pueblos matacos en los años 1930), o quizás por aún más tiempo.

Las razones para el divorcio son muchas. La infidelidad quizás sea la más común de todas (Fock 1963:99); la esterilidad es otra (Braunstein 1974*b*:74); y las disputas económicas constituyen la tercera razón más común. La última puede ser una acusación de ociosidad o incluso la explotación de un hombre por parte de su esposa (cf. Métraux 1946:326) o su familia.

La edad de la pareja también parece ser un factor determinante. De acuerdo con mis observaciones, un gran número de matrimonios adolescentes terminaban en divorcio, mientras que el matrimonio entre personas de mayor edad era mucho más estable. No obstante, también en el último caso puede darse el divorcio. En los años 1980 más o menos la mitad de los matrimonios terminaron en el divorcio.

Una explicación de la elevada frecuencia de divorcios en las parejas que se han casado muy temprano puede ser que "el segundo matrimonio" suele tener más éxito. Esto a su vez podría ser una supervivencia de la antigua división de la vida adulta en un "período de prueba" y en un "período de matrimonio".

Escasa es la información que disponemos con relación al divorcio antes de inicios de siglo. Ni Lozano (1733) ni Mingo (1797) da información explícita al respecto. Simplemente se refieren a la dedicación y el duro trabajo de los esposos matacos (cf. Mingo 1981 (1797):183) de una manera que podría sugerir que los matrimonios eran bastante estables en su opinión.

A principios de siglo sólo Nordenskiöld hace una observación pertinente sobre el divorcio: "sólo en una ocasión escuché de un matrimonio disuelto" (1910:83);[269] ni Rosen ni Rydén hablan de la estabilidad matrimonial. Esto nos deja tan sólo con una vaga idea de la relativa estabilidad matrimonial

---

269 El original sueco dice: "*Månggifte synes mig vara okändt såväl hos choroti som ashluslay. Syskon- och kusingifte är förbjudet. Hustrun är i regel några år yngre än mannen.*" Esta cita antece a la siguiente: "*Blott en gång hörde jag här talas om ett upplöst äktenskap.*" (Nordenskiöld 1910:83).

hasta el presente siglo.

El material disponible sobre el divorcio desde una perspectiva histórica es escaso y algo contradictorio. Por lo tanto, es difícil sacar conclusiones claras. En las secciones siguientes (12.6. y 5.7), volveré a tocar este tema brevemente, ubicándolo en un contexto más amplio.

## 12.6. Condiciones actuales de la sociedad 'weenhayek

En el texto anterior me he basado en material tomado de Algarrobal y Villa Montes para presentar un cuadro general de la organización social de este pueblo en los años 1980. En esta sección voy a comparar las dos localidades y a dar unos cuantos ejemplos más para corroborar mis afirmaciones.

Como vimos en el capítulo 2, Algarrobal es una aldea bastante aislada, mientras que el campamento 'weenhayek de Villa Montes actualmente se localiza en las afueras de un pueblo mestizo. De modo que es lógico pensar que encontraremos más tendencias tradicionales en la organización social de Algarrobal y una situación considerablemente más aculturada en Villa Montes.

En cierto grado esto es cierto, pero si tomamos en cuenta las condiciones tan disparadas de ambos lugares, las similitudes son sorprendentes. Como veremos, la organización social de los dos asentamientos es casi idéntica: en la división de la aldea en unidades domésticas o *'noo'wetlheleyh* en cuanto a la filiación grupal (*wikyi'*), la residencia postmarital, el matrimonio, el divorcio y la existencia de lazos de consanguinidad entre casi todos los habitantes. En gran medida los cambios que han ocurrido en Villa Montes también han ocurrido en Algarrobal.

### *12.6.1. Algarrobal*

Tradicionalmente Algarrobal era el "campamento en la temporada de frutas" de dos grupos *wikyi'*: los *peelas* y los *yaaphi'natas* (cf. Cuadro 28). Actualmente estos dos grupos siguen siendo los dominantes: de los 190 aldeanos que se registraron en 1985, 170 pertenecían al primer grupo y 33 al segundo (algunos estaban asociados a ambos). Como Villa Esperanza ha perdido su importancia como aldea permanente (tenía apenas cinco habitantes en 1978), el *wikyi'* que identificaba a esa aldea, los *'asqaanis*, también se hallaba en Algarrobal: 26 personas pertenecían total o parcialmente a los *'asqaanis*.

A parte de estas tres categorías *wikyi'*, había solamente representantes de un grupo más de *wikyi'* en toda la aldea, los *'ajwuuknhalis*. Todos los miembros de este *wikyi'* provenían de tres hermanos 'weenhayek que

vinieron de Santa Teresa en la Argentina en los años 1960 y se asentaron allí.

Aparentemente esto indicaría una marcada tendencia estacionaria. Sin embargo, una investigación de las migraciones de los aldeanos contradice esta hipótesis. En un año, entre 1982 y 1983, trece aldeanos salieron, y entraron otros veinticinco. En otra investigación de las historias de vida de veintinueve familias (ver Cuadro 31), sólo nueve habían permanecido en Algarrobal toda su vida de casados (sin contar las migraciones estacionales y las visitas), al tiempo que veinte familias se habían trasladado al menos en una ocasión. Dos familias incluso habían vivido en cuatro aldeas diferentes cercanas a Algarrobal (Para saber las razones de filiación a un determinado *wikyi'*, véase 12.3.3.).

Estas cifras indican que la consistencia del *wikyi'* no ha de asociarse con una vida "estacionaria", puesto que la movilidad es elevada, sino más bien con una fuerte filiación a una determinada área geográfica. Con toda seguridad esto es una continuación del concepto tradicional de territorios de bandas (ver 12.2.2. arriba), lo cual implica que un *wikyi'* y sus miembros se asocian con una área geográfica específica (cf. Métraux 1946:302).

La disposición espacial de la aldea de Algarrobal se halla en el Mapa 6. La aldea fue trasladada en 1979 (ver 2.4.3.), pero la organización espacial se mantuvo intacta y el modelo básico probablemente es antiguo puesto que hubo un campamento estacional en este lugar por mucho tiempo. El lugar de reunión al aire libre y el camino (este-oeste) dividen la aldea en dos mitades bastante parejas. En el pasado es posible que los *peelas* hayan acampado en una de estas mitades y los *yaaphi'natas* en la otra (cf. Métraux 1946:267, 302–303).

El espacio abierto suele estar vacío o es parte de la esfera de actividad de cada grupo o cúmulo residencial. Los rebaños de cabras pueden descansar allí mientras los críos juegan. Los niños de los grupos residenciales cercanos aprovechan la oportunidad para perseguir a las cabras jóvenes. A veces los muchachos se reúnen para jugar al futbol, y siempre que los misioneros, las autoridades o los comerciantes mestizos vienen a la aldea, la gente suele reunirse allí.

El único uso regular del lugar de encuentro al aire libre es cuando los aldeanos se reúnen en la noche durante la temporada de frutas para tener reuniones pentecostales o asambleas aldeanas, por ejemplo por causa de alguna calamidad o por que la aldea está en algún peligro. Sin embargo, cuando hace menos calor, dichos encuentros se realizan en las pequeña casa de palos en le centro. Comparado con el uso tradicional de la "plaza",

este lugar tiene muchas semejanzas, como ocurría precisamente durante la temporada de frutas, cuando la gente se congregaba para celebrar las fiestas nocturnas.

La aldea puede dividirse aproximadamente en quince grupos residenciales diferentes. En el Mapa 8 aparecen diez de estos grupos. (A veces las divisiones entre los grupos residencial son difíciles de establecer ya que pueden cooperar en algunas cosas y no en otras; pueden funcionar como una unidad en una estación o temporada, y dejar de hacerlo en la siguiente).

Todos los cúmulos o grupos residenciales de los Mapas 10 y 11, con excepción de dos, están interrelacionados como se puede ver en el Mapa 9. Los que no lo estaban al momento del estudio eran recién llegados: un grupo era una familia de ava-guaraníes y el otro una familia ‘weenhayek de la Argentina. Incidentalmente ambas familias dejaron Algarrobal en 1985.

El tamaño de los grupos residenciales cambia de estación a estación y de año a año según el ciclo de crecimiento de los mismos. La familia más pequeña durante mi estadía en la aldea era la de una viuda que vivía, trabajaba y comía sola la mayoría del tiempo. La unidad más grande que vi en funcionamiento fue el “grupo residencial 17” (“i” en el Mapa 8), que estaba formado por diecisiete personas.

Un cúmulo al que hacemos mención un par de veces en este estudio es el número tres. Era el grupo residencial del *niyaat* o portavoz de Algarrobal en 1984, *Tààtnaj*, que había llegado recientemente a la aldea y no había establecido aún una cooperación permanente con ninguna otra familia. Sin embargo, tanto *Tààtnaj* como su esposa visitaban regularmente a sus parientes lejanos para obtener comida y pedir prestadas herramientas, etc. Este grupo residencial era inusualmente pequeño, quizás porque venía de un cúmulo recientemente dividido en otra aldea. En cierto grado esto explica por qué tanto “a” como “b” tenían muchos problemas en mantener a su familia.

En torno a la “plaza” de Algarrobal encontramos tres cúmulos residenciales principales (ver Mapa 8). De éstos, dos estaban estrechamente relacionados (ver Mapa 9), “e” y “f”. Ambos se componían de tres generaciones; los líderes familiares eran de la misma edad, de hecho eran hermano y hermana, pero la estructura de los dos grupos difierían considerablemente. El grupo “f” (cúmulo 5, figura 9) tenía un líder varón, 16 miembros, tres casas y dos cocinas. El grupo “e” (cúmulo 12, Fig. 17) tenía una líder mujer, seis miembros y una cocina, pero aún así está conformado por tres casas. El líder de “f” fue *Ts’iilhiten*, de 41 años, y su “séquito” estaba

compuesto por su mujer, sus ocho hijos, una nuera, un yerno, tres nietos y un tío lejano de su yerno. La mitad de los miembros (8) eran niños menores de diez años de edad.

La líder de "e" era la hermana mayor de *Ts'iilhiten*, *Ts'inhayas*, de 43 años. Su "séquito" estaba compuesto por su padre (de unos 75 años), su esposo, sus dos hijas y su yerno. No había niños menores de diez años en este grupo residencial. Había una posibilidad de crecimiento en ambos grupos ya que estaban formados por personas que apenas habían llegando a la madurez. En el caso de "f" el tamaño implicaba una amenaza de división, mientras que "e" podía crecer considerablemente.

Con la mayor frecuencia la distancia espacial refleja la distancia social. Esto se hizo patente en 1983, cuando una joven pareja salió del grupo residencial en la parte oeste de la aldea, donde dominaban los padres de la esposa, debido a un altercado entre el yerno y su suegro. Aunque no tenían ningún pariente allí, se mudaron al centro de la aldea y construyeron una casa justo a un lado de la iglesia. Allí vivieron casi dos años. Durante mi último período en la aldea, 1985, descubrí que la casa que estaba junto a la iglesia había sido destruida, y cuando pregunté la razón, la gente me contó que el joven esposo nuevamente había entablado nuevas relaciones con su suegro, por lo cual había derrumbado la casa y había levantado otra junto a la vivienda de los padres de la esposa.

La exogamia del *wikyi'* es la regla, pero de los pocos casos de endogamia, existe una mayor frecuencia en Algarrobal que en Villa Montes. En la muestra de 32 matrimonios, el 12,5% (4) eran explícitamente endógamos (La cifra correspondiente para Villa Montes fue del 2%). Esto quizás se explique por la población considerablemente estable de la aldea, lo cual disminuiría las posibilidades de familiarizarse con otros jóvenes fuera de la aldea.

Sin embargo, la tendencia general en Algarrobal es explícitamente exógama. De los 32 matrimonios registrados, el 72% (23) eran exógamos. (El restante 15.5 % eran matrimonios en los que al menos uno de los cónyuges profesaba una doble filiación grupal, o donde las filiaciones declaradas eran contradictorias). Esto indica que los 'weenhayek de Algarrobal aún siguen la regla tradicional del matrimonio fuera del propio *wikyi'*.

Otro indicio de la movilidad de la población se encuentra en la abrumadora tendencia a la exogamia de aldea. De una muestra de 29 parejas, el 76% (22) eran matrimonios compuestos por cónyuges de aldeas diferentes. Sólo en el 24% (7) de los casos los cónyuges venían de la misma aldea. Aunque no hay una regla que prescriba la exogamia de aldea, la mayoría prefiere buscar cónyuge fuera de la aldea.

En estas uniones el hombre era más viejo que la mujer en el 80% de los casos (24 parejas, de 30 investigadas). Los cónyuges eran de la misma edad en 3 casos (10%) y la mujer mayor que el hombre en otro 10%. Aunque las mujeres proponen y los casos en que la mujer es mucho mayor que el hombre son comunes e inmediatamente aceptados, las cifras indican que en la práctica hay una clara preferencia por las uniones en donde el hombre es mayor que la mujer.

Casi todos los matrimonios que investigué se contrajeron sin una "boda oficial". Las únicas bodas de las que tuve conocimiento eran las dos a las que ya me he referido anteriormente (ver 12.5.2.). En la mayoría de los casos restantes, se había celebrado una ceremonia postmarital, ora después de que la pareja regresó a la aldea, ora cuando entraron en la congregación pentecostal.

Cuando los recién casados salían a vivir juntos, solían quedarse con los padres de la novia (o volvían con ellos después de "huir" por algún tiempo). También se quedaban con ellos más tiempo, al menos hasta el nacimiento del primogénito. Esta tendencia uxorilocal se muestra en Cuadro 31, y se ha discutido al respecto en 12.5.3. Simplemente quiero resumir los resultados para Algarrobal: residencia neolocal al momento del nacimiento del primogénito (8 casos de 29). Residencia exclusivamente virilocal en un solo caso. No obstante, el domicilio uxorilocal fue la tendencia dominante. En veinte casos (de 29) la familia vivía en la aldea de la mujer.

**Fig. 14. Relaciones de parentesco en el "Grupo residencial 17"**

0 △a ○b

–1 △o ○c △p ○d △e ○q △f △g

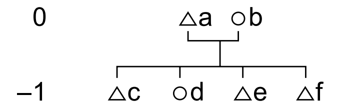
–2 ○h ○i ○j △k ○l ○m ○n

Miembros del grupo residencial:
— 9 adultos (a, b, c, d, e, f, o, p, q);
— 1 menor de edad (g);
— 7 niños menores (h, i, j, k, l, m, n);

Los miembros viven en cuatro casas adyacentes (17–20)
(Casa 17: o, c, h, i); (Casa 18: e, q, f); (Casa 19: a, b, g); (Casa 20: p, d, k, l, m, n);

*Comentario*: Este cuadro fue elaborado a inicios del período de estudio, en 1983. Durante dicho período "e" y "q" tuvieron un bebé, que falleció más tarde. La casa de "a,b,g" se derrumbó durante el invierno de 1984. Nadie salió gravemente herido, pero la casa nunca fue reconstruida; sus moradores se trasladaron con sus hijos a la casa 18.

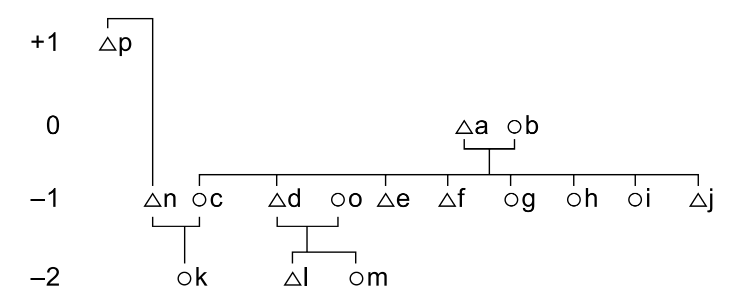
**Fig. 15. Relaciones de parentesco en el "grupo residencial 3"**




Miembros del grupo:
— 2 adultos (a,)
— 1 adolescente (c; 12 años de edad)
— 3 niños menores (d,e,f)

Los miembros viven en una casa (N° 3)
"a" fue el portavoz de la aldea en 1984.

**Fig. 16. Relaciones de parentesco en el “Grupo residencial 5”**




Miembros del grupo:
— 7 adultos (a, b, c, d, n, o, p);
— 3 niños mayores (e: 14, f: 11, g: 10);
— 6 niños menores (h, i, j, k, l, m).

Los miembros viven en tres casas adyacentes (4, 5, 6)
(Casa 4; d, o, l, m); (Casa 5; a, b, e, f, g, h, i, j); (Casa 6; n, c, k, p).

*Comentario*: “a” fue el portavoz de la aldea en 1985 y el líder religioso durante todo mi período de estudio.

**Fig. 17. Relaciones de parentesco en el “Grupo residencial 12”**

+1 △a

0 △e ○b

-1 △f ○c ○d

Miembros del grupo:
— 6 adultos (a, b, c, d, e, f).

Los miembros tienen a su disposición tres casas adyacentes, pero todos duermen en una de ellas.

*Comentario*: “a” es el padre, “b” es la hermana del líder religioso del grupo 5.

El divorcio también era frecuente en Algarrobal. Durante el período 1983–1985, dos parejas se divorciaron. En ambos casos la razón fue la infidelidad. En un caso un joven casado fue descubierto con la mujer de su mejor amigo y tuvo que huir a su aldea natal (ver 12.6.1.). Más tarde volvió con su esposa. En el otro caso una mujer que era conocida por su laxitud moral huyó con el hijo mayor de la familia ava-guaraní de la aldea.

### *12.6.2. Villa Montes*

El *wikyi'* tradicional de Villa Montes era *'amootas*. Sin embargo, este grupo fue expulsado del área desde hace mucho tiempo, quizás antes de 1950 (ver 2.4.1.). Actualmente se lo encuentra en la región Puntana de la Argentina.

Los 'weenhayek fueron empleados como chalaneros (barqueros) durante la Guerra del Chaco, trayendo a gente a través del río. Más adelante, en Villa Montes, pasaron a formar parte del servicio doméstico, convirtiéndose al mismo tiempo en jornaleros y demás. Es muy probable que estos 'weenhayek vinieran de la aldea de San Antonio en la otra margen del río, donde dominaban los *yaaphi'natas*. De esta forma, los *yaaphi'natas* se convirtieron en el *wikyi'* más común también en Villa Montes.

Desde la guerra, la comercialización de la pesca y la artesanía ha hecho de Villa Montes un lugar cada vez más atractivo, sobre todo en comparación con las otras aldeas 'weenhayek de Bolivia que son todas más aisladas. De las aldeas forestales, sólo una de tamaño considerable subsiste hasta el momento: Timboy (ver Mapa 3.). El *wikyi'* dominante en estas aldeas forestales eran los *peelas* (ver Cuadro 28), y el influjo reciente de "inmigrantes" a Villa Montes se ha dado sobre todo a través de representantes de este grupo *wikyi'*.

Actualmente ambos grupos siguen siendo dominantes: de los 280 'weenhayek de Villa Montes, 201 están afiliadas a los *yaaphi'natas* y 86 con los *peelas*; entretanto, apenas doce personas están afiliadas directa y exclusivamente a un grupo *wikyi'* forastero: *'ajwuuknhalis* (8), *tseetwos* (2), *'asiinhàs* (1), *'ahuutsas* (1). En la práctica la diferencia entre categorías *wikyi'* "tradicionales" y "forasteras" es menos clara, puesto que la filiación se transmite de modo bilateral. Pero si se mantiene la tendencia dar prioridad al *wikyi'* dominante en la localidad donde vive el individuo, el pequeño componente forastero será absorbido gradualmente y desaparecerá.

La disposición espacial del campamento de Villa Montes experimentó una transformación radical en los años 1980, sobre todo a causa del proyecto de vivienda 1980–1983 emprendido por la Misión Sueca Libre y el ASDI. (Alvarsson 1985). La comunidad de la aldea, en cooperación con los misioneros, reorganizó el campamento para dar cabida a dieciocho casas

nuevas de ladrillo. Antes había una mezcla de casas tradicionales de adobe y casas costruidas en los años 1950, también esa vez en colaboración con la Misión Sueca (ver 2.4.2.).

Una mirada más atenta a la organización espacial antes del último proyecto de vivienda revela que existe una tendencia a formar cúmulos residenciales y familias extendidas igual que en Algarrobal. Pero dichos grupos residenciales no están claramente delimitados como lo están en ésta última aldea (Alvarsson 1985:9). Sin embargo, se podían distinguir entonces aproximadamente 8 grupos residenciales en Villa Montes. Un análisis de los lazos consanguíneos "primarios" (i.e. entre padre e hijos y hermanos de padre y madre) también revela que éstos no estaban dispersos fuera de los cúmulos, lo que implica que aquellos que tenían parientes cercanos en el campamento, también vivían en el mismo cúmulo residencial de ellos, al igual que en las "aldeas tradicionales" como Algarrobal.

Comparando el "campamento antes del proyecto de vivienda" (1979) con el "campamento después del proyecto de vivienda" (1984), podemos notar las siguientes diferencias: en el primero sólo se podían distinguir claramente seis cúmulos. Además, las relaciones "primarias" en gran medida estaban más dispersas que antes (op. cit.:10). Esto parece indicar que el proyecto de vivienda interrumpió estas relaciones. Al averiguar las razones que hubo, encontramos que, mientras que las reubicaciones debidas al proyecto de vivienda influyeron en esta interrupción, efectivamente otras razones cobraron mayor importancia.

En primer lugar, la asamblea aldeana decidió que las familias debían recibir la casa más adyacente a su antigua vivienda. Esto fue contrarrestado en parte por el hecho de que las autoridades locales habían decidido que los dos bloques entregados a los 'weenhayek se utilizaran de la mejor manera posible (antiguamente, la mayoría de la población estaba concentrada en la parte noroeste). Sin embargo, los desplazamientos en sí eran cortos.

En segundo lugar, las causas principales han de buscarse en factores que no tenían nada o poco que ver con el proyecto: movilidad, razones sociales y espacio limitado. La primera, a saber, la elevada movilidad, se demostraba en las siguientes cifras: de las 35 "familias dueñas de casa" que había antes del proyecto, apenas 29 quedaban en 1984. En cuatro de estas familias, sólo uno de los cónyuges estaba presente. La razón de la separación fue el divorcio en la mayoría de los casos.

Las sanciones sociales obligaron a varias familias a dejar el campamento debido a amenazas criminales, alcoholismo, prostitución, infidelidad y actividades chamanísticas. Estos individuos tuvieron que trasladarse a otras

aldeas o ubicarse fuera del campamento. Algunos decidieron irse porque no soportaban más la situación, otros, particularmente nocivos al orden social, habían sido obligados a salir por el consejo de la aldea y los misioneros.

Las "reglas conservadoras" que determinaron el programa de reubicación, y que fueron decididas por el consejo de la aldea, de hecho impidieron una reorganización "tradicional" del campamento. Como los parientes consanguíneos cercanos vivían muy lejos antes de la reubicación, las reglas que dictaban que los traslados debían ser los más cortos posibles evitaron que se unieran a los cúmulos residenciales a los que habían pertenecido por tradición.

El grupo residencial "3" es un claro ejemplo de esto. Todos los parientes cercanos de los miembros de este grupo (situado en la parte noroeste del campamento) se hallaban en los grupos "20/21/36/37" (en la parte central). Las reglas de ubicación habrían evitado que los miembros del grupo "3" se unieran a sus familiares. (Por otra parte, podría haber habido un antiguo conflicto entre hermanos de padre y madre, del que yo no sabía nada y que había sido resuelto durante el proyecto).

Los dos proyectos de vivienda, la proximidad del pueblo, los planos del pueblo y las calles marcadas del área influyeron en la estructura espacial del campamento 'weenhayek e hicieron imposible una organización tradicional de las viviendas. Como dijimos anteriormente, efectivamente encontramos varias casas dispuestas en cúmulos residenciales, aunque hay más familias nucleares aquí, que en una aldea más tradicional como Algarrobal. No había "camino" que atraviese el campamento, pero existía una extensa plaza justo fuera de la iglesia 'weenhayek (al sudoeste). Este lugar de reunión al aire libre a menudo se utilizaba como en otras aldeas, pero más reuniones solían tener lugar dentro de la iglesia.

Como en Algarrobal, varios grupos residenciales tenían sus propios senderos. Estos coincidían con las calles del pueblo en la parte norte y sur del campamento (ver Mapa 5) pero los senderos eran más fácilmente identificables al oeste y al este en el límite con la vegetación. También había cuatro huertos dentro del campamento, pero no habían campos extensos en la vecindad próxima, como suele ocurrir en otras aldeas. Todos los cultivos se concentraban en un área que la Misión Sueca Libre obtuvo para los 'weenhayek a pocos kilómetros al norte.

La aldea no podía dividirse en secciones bien demarcadas, sino solamente en una parte central (dentro del área de los planos del pueblo) que tenía un estatus elevado, y las afueras, donde vive la gente de bajo estatus social (ver 12.2.3. arriba). Cincuenta metros al sudoeste del campamento, había un

cúmulo residencial donde un chamán era el líder familiar. Éste abandonó el campamento central voluntariamente cuando asumió su papel de chamán en 1980 para evitar las críticas de los 'weenhayek protestantes.

Al sudeste del campamento, en los matorrales que están cerca del seco lecho fluvial, vivía una familia matrilocal en la cual la esposa era prostituta y drogadicta. En el límite con el bosque, al sur, encontrábamos dos casas de adobe donde vivían individuos alcohólicos que al parecer intentaban ganarse la confianza de los aldeanos y ser aceptados en el campamento (Debido a la falta de espacio ninguna de estas casas están señaladas en el Mapa 5).

Un estudio de la distribución de parentesco y la distribución espacial en el campamento muestra que, como dijimos antes, los parientes cercanos estaban más dispersos que en Algarrobal, por ejemplo. Pero también hay un número de similitudes. Todas las familias con excepción de una (incidentalmente una de las dos familias "no relacionadas" de Algarroba que se mudó a Villa Montes durante el período que duró mi investigación) estaban ligadas por lazos de sangre o matrimonio. El modelo de parentesco y la distribución espacial de Villa Montes se parece a la de Algarrobal en su naturaleza (ver Mapa 9).

Además, cuando llegamos a las reglas matrimoniales, los 'weenhayek de Villa Montes se han casado fuera de su *wikyi'* en un tanto por ciento mayor que en Algarrobal. De los cuarenta matrimonios investigados, apenas dos parejas (5%) venían del mismo *wikyi'*. En todos los demás casos (38 parejas, 95%) los cónyuges venían de *wikyi'* total o "parcialmente" diferentes. (Al decir "parcialmente diferentes" me refiero a los casos en que un cónyuge tenía al menos una filiación grupal que difería de la de su pareja). Esto podría explicarse por el hecho de que la mayor movilidad en Villa Montes ofrece a la gente joven más oportunidades de encontrar pareja en otros grupos *wikyi'*.

En las ocasiones que he podido trabajar con informantes jóvenes o participar en sus juegos y conversaciones, he notado que es más frecuente que las muchachas hablen del sexo opuesto que viceversa. (Cf. Nordenskiöld 1910:91). Al compararlos con los jóvenes de mi sociedad, los muchachos eran taciturnos, y quietos sobre sus opiniones de las mujeres. Es como si no se esperara que tuvieran una opinión (que lógicamente debían tenerla).

La mayoría de los jóvenes se casaban a temprana edad; se escapaban con su pareja a otra aldea por algún tiempo y luego regresaban (ver 12.5.2. arriba). Tres de mis informantes solteras fueron una excepción. Como las demás, hablaban abiertamente de los muchachos en la vecindad, pero asistían al colegio local y dedicaban mucho tiempo al estudio. Al discutir

sobre el matrimonio, una de ellas aseguró que se casaría con una joven chorote "porque son apuestos y hablan de una forma muy hermosa". Otra de ellas, María, quería llegar a ser secretaria. María era muy hermosa y tenía muchos admiradores mestizos. Sin embargo tenía planeado casarse con un 'weenhayek. En la información que obtuve después de regresar a mi país en 1985, me informaron que las tres se casaron con jóvenes 'weenhayek.

En ocasiones los padres hablaban de posibles parejas para sus hijos. Pero en ningún caso de los que observé las uniones se hicieron realidad. Al parecer los jóvenes eligen a su pareja independientemente de la voluntad y el deseo de los padres. No obstante, cuando una mujer joven muestra interés en un hombre, a menudo su abuela le desalienta en sus propósitos. Este personaje desempeña un papel importante en los casos que he podido seguir diacrónicamente.

Las edades de los cónyuges también muestran la misma tendencia que en Algarrobal, y nuevamente de una manera más explícita que en ésta aldea. De las 43 parejas de la muestra, la mujer era mayor que el hombre sólo en cuatro casos, y ninguno era de la misma edad que su pareja. En una abrumadora mayoría (39 parejas, 91%), el hombre era mayor que la mujer.

El proceso matrimonial también seguía el modelo tradicional. Algarrobal nunca había tenido un misionero residente, y personalmente puedo dar fe de dos bodas celebradas en esta aldea. En Villa Montes, donde los misioneros de la Misión Sueca Libre habían vivido cerca del campamento durante treinta y cinco años, no escuché hablar de ninguna ceremonia nupcial. Asimismo, la tasa de divorcios es elevada, y durante mi segundo período de investigación (1983–1985) tres matrimonios ya establecidos se habían disuelto, mientras que una pareja divorciada se había vuelto a unir.

## 12.7. Cambio social y continuidad

En este capítulo hemos pasado revista a la información que existe sobre la organización social de los 'weenhayek tal como aparece en la bibliografía etnográfica. Ahora voy a intentar sacar algunas conclusiones generales a partir de esta información y hacer algunas observaciones sobre el cambio y la continuidad de la organización social de los 'weenhayek.

Como hemos visto en 12.2., los dos conceptos básicos de la organización social de los 'weenhayek son el *wikyi'* (grupo político o categoría social) y el *'noo'wetlheleyh* (grupo familiar o familia extendida). Tradicionalmente, es decir, hasta los disturbios políticos de este siglo (en Bolivia hasta la guerra del Chaco), el pueblo 'weenhayek estaba dividido en un número de grupos

*wikyi'* geográficamente localizados y con un nombre específico, y ésto a su vez en bandas durante las temporadas de escasez (cf. Métraux 1946:302). La localización donde vivían, o la aldea, era y sigue siendo conocida como *wikyi'wet* ("el lugar del *wikyi'*").

La información disponible sobre las reglas matrimoniales actuales es bastante clara: los 'weenhayek nunca se casan dentro de su parentela y la exogamia del *wikyi'* es un ideal dominante (cf. Fock 1963:94). Sin embargo, los datos del período anterior a la Guerra del Chaco son oscuros y algo contradictorios (ver 12.4.1.). Braunstein afirma que los pueblos matacos alguna vez practicaban "la exogamia de la banda" (ver 1974*b*:72), por su parte, Métraux sostiene que no hay una regla definida o que las reglas contradictorias funcionaban al menos hasta los años treinta (cf. 1946:302). Nordenskiöld simplemente afirma que la "exogamia de aldea" era la norma (1910:82). Por lo tanto, es posible que nunca podamos reconstruir por completo la organización social "tradicional" de los 'weenhayek. Para hacerlo deberíamos cuestionar la validez de algunas fuentes o aventurarnos a lanzar algunas hipótesis atrevidas.

Si damos una mirada al Mapa 7, que se refiere a las condiciones imperantes antes de la Guerra del Chaco, podemos ver que la mayoría de grupos *wikyi'* estaban representados al menos en dos aldeas y que cada aldea, en la mayoría de los casos, comprendía dos o varios grupos *wikyi'*. La presencia de varios grupos *wikyi'* en una misma aldea, al menos durante la temporada de frutas, la confirman también Métraux (1946:303) y Fock (1963:94–95).

La organización espacial de la aldea donde co-residían dos o más grupos *wikyi'* durante la temporada de frutas (ver 12.2.3.) quizás refleje la composición social de estos grupos, como en el caso de los nivaklé (Métraux 1946:267) o los lengua (Grubb 1913:56), que vivían en grandes casas que daba una frente a la otra y estaban separadas por una plaza o una calle ancha. El camino que a menudo divide una aldea 'weenhayek actual en dos secciones (ver 12.2.3.) puede ser una supervivencia de esta división. En la Figura 11 he intentado la reconstrucción de una posible división espacial de una aldea de antes de la guerra. En la figura, la divisoria entre las dos secciones está marcada por una línea gruesa y continua.

En el pasado, cuando los *wikyi'* 'weenhayek se dividían en bandas, y éstas llevaban a cabo repetidas reubicaciones a lo largo del año, la "aldea" de la figura 11 (i.e. la localización donde se reunía la asamblea del *wikyi'*) era como un lugar de reuniones para varios grupos, siempre que esto era ecológicamente posible, durante la temporada de frutas. Cada banda o sección *wikyi'* mantenía quizás una disposición espacial fija para cada familia

(Métraux 1946:303), (como ocurrió cuando la aldea de Algarrobal se trasladó en 1979, ver 2.4.3.) y la banda "reconstruía" esta "aldea" en un nuevo sitio de campamento. Esta disposición espacial se conservaba también cuando la banda se fusionaba temporalmente con otra o con todo el *wikyi'*. La "aldea" levantada durante la temporada de frutos, por lo tanto, estaba constituida por dos o más "asentamientos completos", dependiendo del número de unidades que estaban representadas.

En consecuencia, la mujer que buscaba un compañero de otro *wikyi'* durante esta temporada, solamente tenía que "cruzar la calle" o "atravesar la plaza" para encontrarlo. En este contexto se podía establecer una relación con alguien de fuera del propio *wikyi'* sin dejar la aldea. Esta quizás haya sido una situación ideal puesto que ambos compañeros conservaban su localidad y cumplían con el ideal de la exogamia del *wikyi'* (si lo había durante este período).

Las condiciones particulares de este caso ("endogamia de aldea" y "exogamia de *wikyi'*") quizás hayan confundido a los investigadores, en especial si tenemos en cuenta que puede darse perfectamente lo contrario, es decir, que una mujer que vivía en una aldea se case con un hombre de su propio *wikyi'* (cf. Métraux 1946:302) que vivía en otra aldea (i.e. practicaba la "exogamia de aldea" pero no la "exogamia de *wikyi'*"). Tal vez estas condiciones aparentemente contradictorias puedan explicar algunas oscuras afirmaciones de investigadores anteriores.

Si volvemos al caso anterior (representado en la Fig. 18), la mujer podía elegir a su pareja dentro de la aldea, pero fuera de su *wikyi'* (como lo muestra la alternativa "a" en la figura 11). También podía escoger a un hombre de otra aldea (como lo muestran las alternativas "b" y "c" en la misma figura), donde su *wikyi'* no estaba representado. En ambos casos, ella formó una alianza entre su *'noo'wetlheleyh* (y su *wikyi'*) y otro *'noo'wetlheleyh* (y otro *wikyi'*). En el segundo caso también formó una alianza geográficamente distante, es decir, con representantes de otra aldea. En todos estos casos el hombre se mudó al *'noo'wetlheleyh* de la esposa, y la pareja permaneció allí hasta el nacimiento del primogénito (ver 12.5.3.). Después de esto, pudieron quedarse con el grupo de la esposa, irse a vivir con la familia del marido o a una aldea completamente diferente donde tenían algunos parientes.

En este caso es probable que la descendencia tuviera muy poca importancia (ver 12.3.). Por otra parte, la "localidad" con toda seguridad era una palabra clave. La joven pareja tenía que escoger un grupo con el cual afiliarse, con el cual identificarse, y es posible que la filiación al *'noo'wetlheleyh* desempeñara un papel decisivo en la filiación del *wikyi'*. Los hijos de una pareja que había

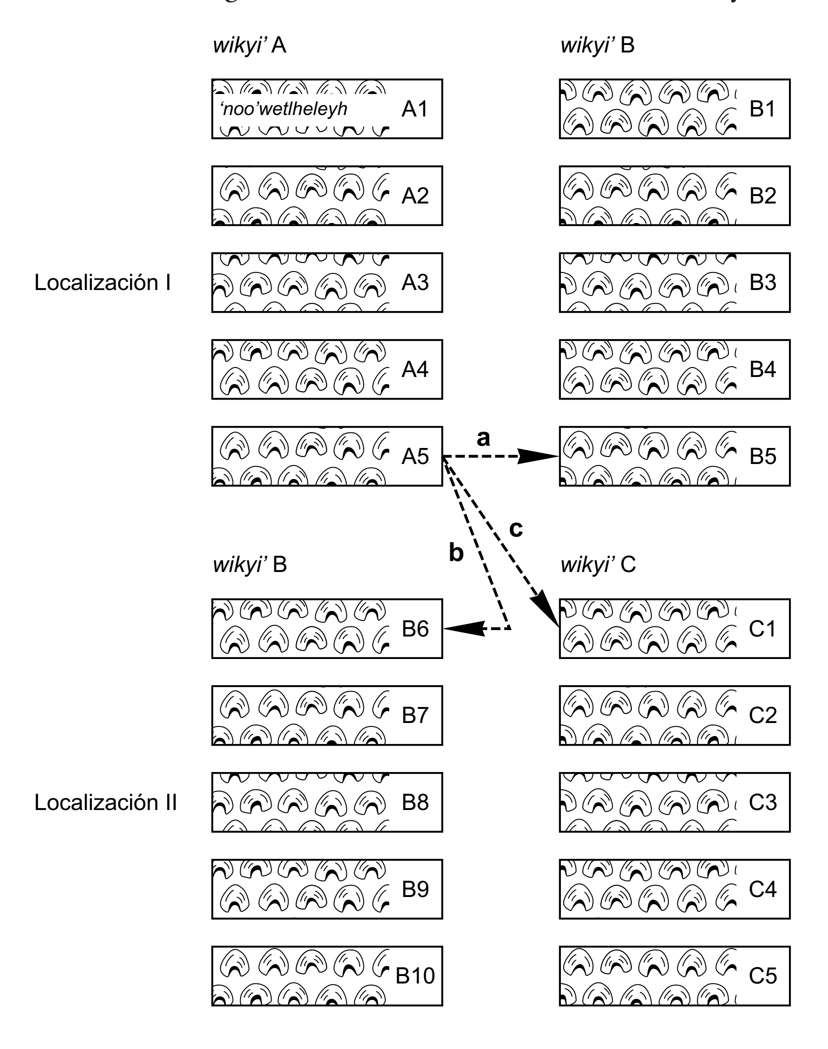
decidido vivir en el *'noo'wetlheleyh* del padre estaban afiliados al *wikyi'* de éste, en tanto que los hijos de una pareja que vivía con el grupo familia de la madre, seguía su filiación (cf. Métraux 1946:302).

La terminología de parentesco "hawaiana" (ver 12.3.2.) sugiere cierto tipo de transmisión cognática de la pertenencia dentro del *wikyi'*. Sin embargo, la práctica parece indicar una filiación ambilateral (ver 12.3.3.). Si los padres de la persona están asociados con dos grupos *wikyi'* diferentes, el individuo puede afiliarse a cualquiera de ellos.

Las condiciones actuales no constituyen una prueba de la situación en el pasado. Esto cobra especial importancia si hemos de comparar la sociedad 'weenhayek antes de la Guerra del Chaco con la sociedad de posguerra para estudiar el cambio y la continuidad. Sin embargo, la terminología de parentesco suele pertenecer a elementos más estáticos en una sociedad, y como tenemos que hacer ciertas hipótesis para poder reconstruir la organización tradicional de los 'weenhayek, decidí dar por supuesto que ésta había permanecido inalterada para el período en cuestión (1900–1980). De esta manera excluyo la posibilidad de una organización unilineal en esta sociedad indígena durante este período de tiempo.

Por consiguiente, una reconstrucción posible de la organización social tradicional de los 'weenhayek antes de la guerra del Chaco, se podía resumir de la siguiente manera (compárese con la Fig. 18 para los tópicos relevantes).

**Fig. 18 Esbozo de la organización social tradicional de los ‘weenhayek**




Leyenda:
"‘noo’wetlheleyh" = familia / casa
"*wikyi*" = unidad de la organización social ("grupo tribal")

Nota: la figura muestra a dos aldeas ‘weenhayek (Localización I y II) y a tres unidades *wikyi’* "A", "B" y "C". El *wikyi’* "B" está representado en ambas aldeas. La división de lineas indica la distancia geográfica, es decir, la extensión del territorio de "B" (ya que "B" está representado en ambos extremos de la misma). El espacio abierto entre "A" y "B" muestra la división espacial dentro de la aldea, es decir, el camino que separa a las dos secciones de filiación *wikyi’* íntimamente relacionadas. La línea suspensiva (de puntos) indica las posiblidades que tiene una mujer del *‘noo’wetlheleyh* A5 al escoger a su pareja:

— 1) no puede casarse dentro de A5, porque sería considerado un incesto.

— 2) no puede casarse dentro de su *wikyi'* (aunque no sería una elección calificada como incestuosa) es decir, debe elegir una persona que no sea de A, lo cual le deja con las alternativas B y C.

— 3) Puede elegir ya sea una unión intra-aldeana ("a"), casándose con un hombre de B5 (a), por ejemplo, o una unión inter-aldeana ("b" o "c"), casándose con un hombre de por ejemplo B6 (b) o de (C1). La unión intra-aldeana implica que los cónyuges conservan su localidad, mientras que la segunda, que uno de ellos ha debido mudarse a otra aldea.

a) El *pueblo 'weenhayek*, es decir, el grupo etno-lingüístico que lleva este nombre se concebía como una entidad étnica mas no política;

b) Este grupo etno-lingüístico estaba organizado en un cierto número de *grupos wikyi'* que eran políticamente independientes, y cuyos territorios coincidían en parte. Las aldeas ("localización" en la Fig. 18) se localizaban en las áreas donde se daba esta coincidencia. Un *wikyi'* completo, o una fracción del mismo asentada en la aldea, junto con uno o más grupos *wikyi'*, o fracciones de ellos, durante las estaciones de abundancia de recursos naturales, en especial durante la temporada de frutas. La afiliación con un *wikyi'* se establecía de acuerdo con principios ambilaterales. La exogamia del *wikyi'* puede haber sido un ideal que no siempre se observaba.

c) El *wikyi'* se dividía en un determinado número de unidades relacionadas por lazos de parentesco pero económicamente independientes (bandas). Estas se dividían y se unían de acuerdo con la estación.

d) Cada banda estaba compuesta de uno o más *'noo'wetlheleyh* (grupo familiar). Cada familia se componía de personas íntimamente relacionadas, y en gran medida, la unidad fue económicamente independiente. Como la exogamia familiar era una norma, el matrimonio dentro del *'noo'wetlheleyh* no era posible.

En las líneas anteriores queda un problema sin resolver: ¿cómo mantenían los grupos *wikyi'* su identidad en el transcurso del tiempo, cuando eran de naturaleza "localizada" (Métraux 1946:302), tenían un "nombre distintivo" (ibíd), eran "exógamos" (Fock 1982:20), y tenían tatuajes específicos" (op. cit.:25), si no estaban organizados unilinealmente? Una explicación posible sería que, por ejemplo, la localidad era más permanente y que los principios

bilaterales se combinaban con la residencia de modo que un niño nacido en la aldea de su madre, también pertenecía al *wikyi'* de ella. Por otra parte, se podría asumir también que el *wikyi'* no era "exógamo" sino endógamo (lo cual en mi opinión es menos probable), es decir, que el esposo pertenecía a otra familia y a otra banda, pero al mismo *wikyi'* de la mujer. Una tercera posibilidad es que esté equivocado en cuanto a la consistencia de la terminología de parentesco y que el *wikyi'* de hecho era una clan unilineal caracterizado por la uxorilocalidad y la patrilinealidad (como sugiere Fock 1982:20, 25). Personalmente abogo por la primera alternativa, pero como he dicho ya varias veces, las fuentes etnográficas son tan obscuras en cuanto a tópicos trascendentales que no podemos sostener que haya una única solución definitiva al problema.

Pese a ello es posible establecer unas cuantas diferencias entre la organización social actual de los 'weenhayek y la que prevalecía antes de la guerra:

a) El *wikyi'* ya no es una entidad política y un grupo social. Se ha transformado en una categoría clasificatoria completamente social, y la aldea (*wikyi'wet*) ha asumido su función política. Simultáneamente ha ocurrido un cambio en la concepción de los 'weenhayek como una nación. En el pasado parece que se consideraban una congregación de grupos *wikyi'* independientes. Actualmente las presiones exteriores han hecho que se vean como una unidad, una "nación".

b) La fusión y la fisión de las bandas de acuerdo con la estación ya no prevalece. Los 'weenhayek son más sedentarios y su movilidad se reduce en moverse al río para el tiempo de la pesca y volver. Actualmente los grupos de pesca en los campamentos fluviales son las únicas unidades de producción que existen estacionalmente fuera de la aldea.

c) El reflejo espacial de la filiación grupal en la disposición de la aldea (como se sugiere en la Fig. 18) ya no existe. Hoy en día ya no es posible dividir la aldea en secciones *wikyi'* claramente diferenciadas (cf. Hack 1960:205; Fock 1963:94).

d) El cortejo, dentro del proceso de matrimonio (ver 12.5.), estaba estrechamente relacionado con las fiestas de aloja. Éstas ya no existen y sus funciones han sido remplazadas por las visitas y las actividades en la iglesia evangélica.

e) El ideal 'weenhayek de la forma en que se ha de contraer matrimonio parece que ha cambiado muy poco. La práctica ha cambiado considerablemente, no obstante. A principios de siglo quizás se legalizaba la unión entre dos personas antes de que se fueran a vivir juntas (i), si era el resultado de un arreglo hecho por los padres; o después (ii), si era contraído por los mismos cónyuges. La ceremonia nupcial tradicional que constituía el reconocimiento del matrimonio había desaparecido por completo en los años 1960 (cf. Fock 1963:91). En los últimos años la primera alternativa (i) ha sido remplazada por las ceremonias nupciales "regulares" ocasionales con varios elementos cristianos, mientras que la segunda variante (ii), más común que la otra, ha sido remplazada por una ceremonia "legitimante" en la iglesia evangélica 'weenhayek (ver 12.5.2.).

f) El ideal de los 'weenhayek son los matrimonios estables y duraderos (ver 12.5.). Los divorcios son comunes, empero, y su frecuencia quizás ha ido en un aumento constante a lo largo de los siglos ya que no tenemos registros estadísticos que prueben lo contrario. Algunos informes, como el de Mingo (1981 (1797):183) y Nordenskiöld (1910:83) indican que la frecuencia del divorcio puede haberse incrementado durante el siglo XX. De hecho esto puede deberse a varias razones: la turbulencia social y económica ocasionada por las translocaciones de los pueblos indígenas durante la Guerra del Chaco, las migraciones laborales a los ingenios azucareros de la Argentina, la creciente colonización del Chaco tal vez son las causas más importantes.

Por lo tanto, la organización social 'weenhayek ha sufrido considerables transformaciones en las últimas décadas. Sin embargo, en comparación con los pueblos vecinos, como los tapietes y los ava-guaraníes, manifiestan una sorprendente consistencia en asuntos de organización política y social. Ellos son la "gente diferente" (ver 1.1.) en cuanto no se han acomodado a los estándares mestizos en estas áreas, a diferencia de lo que han hecho los tapietes y los ava-guaraníes.

En general sus vecinos han hecho a un lado su organización social tradicional. Estos se han adaptado a los modelos matrimoniales mestizos. En gran medida se consideran 'bolivianos' y no 'tapietes' o 'ava-guaraníes'. Ya no tienen tabúes en contra del matrimonio fuera del grupo etno-lingüístico, y las reglas prohibitivas concuerdan con el tabú mestizo del incesto.

Por el contrario, los ‘weenhayek han conservado (y quizás reforzado) su identidad étnica en los repetidos encuentros con la sociedad nacional. Aún continúan casándose casi exclusivamente dentro del grupo etno-lingüístico. Aún se consideran organizados en unidades *wikyi'*, aun cuando éstas se hayan transformado de grupos a categorías. Aún respetan en buen grado la recomendación de casarse fuera del *wikyi'*. Si tomamos en cuenta que los ‘weenhayek fueron reubicados durante la Guerra del Chaco, que fueron empleados por terratenientes y tenderos mestizos durante los años 1940 y 1950, que muchos de ellos migraron anualmente a los ingenios azucareros argentinos por algunas décadas, y que las misiones protestantes han trabajado con ellos desde los años 1940, la diferencia con sus vecinos indígenas es aún más notoria.

No estoy diciendo que esté en condiciones de exponer todas las razones que expliquen este fenómeno. Pero vale la pena dar un vistazo a algunos factores que pueden haber sido influyentes: los ‘weenhayek han podido conservar su lengua vernácula, y han podido permanecer en sus territorios tradicionales (en gran medida), manteniendo una organización económica bastante tradicional (ver 12.7. para más discusiones); es posible que esta consistencia estuviera acompañada de una suerte de continuidad cognitiva.

Para ilustrar la última hipótesis, consideremos brevemente la terminología de la organización social aborigen. Al hacerlo, encontramos una cierta evidencia que confirma la hipótesis de que existe una conexión entre la continuidad terminológica y la conceptual. Así por ejemplo en el término *wikyi'*(n° 2, Cuadro 32) que solía denotar al grupo social y político, pero ahora designa una categoría social. Pese a este cambio, el término y la regla matrimonial relacionada (exogamia de *wikyi'*) se conservan.

Lo mismo ocurre con *wikyi'wet* (n° 3, Cuadro 32). Tradicionalmente esta palabra se refería al asentamiento del *wikyi'*, pero ahora se la utiliza para el campamento base, es decir, la aldea más o menos permanente de varias categorías *wikyi'*. En el proceso, paulatinamente ha llegado a asumir la función política del *wikyi'*. Aunque la función ha cambiado, los ‘weenhayek la conciben más o menos como el mismo concepto.

**Cuadro 32. Continuidad terminológica y funcional**

| *TRADICIONAL:* | *ACTUAL:* |
|---|---|
| 1. *'olham'elh* | *'Weenhayek wikyi'* |
| /‘weenhayek, ‘nosotros’/ | /‘weenhayek, ‘gente diferente’/ |
| 2. *wikyi'* | *wikyi'* |
| /grupo socio-económico/ | /categoría socio-económica/ |

| 3. *wikyi'wet* | *wikyi'wet* |
|---|---|
| /'asentamiento'/ | /'aldea'/ |
| 4. *'o'iyhaj tâ lhamén'hya* | *'o'iyhaj tâ lhamén'hya* |
| /familia, familia extendida/ | /familia, familia extendida/ |

/Ejemplos de actividades sociales/

| 5. *'ahuutsaj o qatiinaj* | *'not'aalhyaj* |
|---|---|
| /bailes tradicionales/ | /devoción/ |
| 6. *'nooqohyaj* | *'nooqohyaj* |
| /fiesta/ | /fiesta (a menudo religiosa)/ |

En el caso de la “parentela personal” (*'o'yhàj tà lhaaménhya'*; n° 4 en Cuadro 32), tenemos poca información sobre el significado y uso tradicional, pero según los testimonios de mis informantes parece continuar sin cambios notables.

Una especie de continuidad funcional se puede hallar, por ejemplo, en el caso de los bailes tradicionales *'ahutsaj* y *qatiinaj* (No 6 en Cuadro 32), que actualmente han sido remplazados por los encuentros evangélicos. La función de los bailes era en parte religiosa y en parte social. A parte de su importancia religiosa, servían para unir a los jóvenes, para entretenerlos y para facilitar los contactos iniciales que conducían al matrimonio. Actualmente las reuniones evangélicas, (*'not'aalhyaj*) tienen funciones muy parecidas. Se las lleva a cabo con mucho entusiasmo, alegría, oración y plegaria intensas. El proceso matrimonial a menudo se inicia cuando los jóvenes visitan otra aldea durante una campaña evangélica.

En el caso de las fiestas, el *'nooqohyaj* (No 6 en Cuadro 32) representa una combinación tanto de la continuidad terminológica como funcional. Tenemos una consistencia terminológica al igual que una función conservada. Las connotaciones sociales se han alterado, al igual que en los casos anteriores: tradicionalmente, significaba “fiesta” /de la aloja/, y ahora se refiere a la “fiesta” o “festividad” /de la iglesia/. Sin embargo, no hay duda de la continuidad atribuida. Las festividades y las fiestas de hoy en día se suelen celebrar durante la temporada de frutas, al igual que en el pasado, y a ellas acuden mucha gente, a menudo de dos o más aldeas. Los jóvenes son los primeros que aprovechan la ocasión para conocer a otras personas de su misma generación. Esto quiere decir que hay un gran énfasis en las comidas colectivas.

En el caso de *'olhaamelh* (“nosotros/nos”; No 1 en Cuadro 32) y '*weenhayek wikyi'* (“la gente diferentes”; No 1), notamos una alteración tanto

en el término como en el punto de referencia. En este caso, empero, no se trata simplemente de una sustitución. Al contrario, el cambio del punto de referencia debe interpretarse como un refuerzo cultural. Los ‘weenhayek han enfatizado su propia identidad étnica adoptando este nombre, lo cual ha significado una afronta para el imperialismo cultural mestizo.

Estos ejemplos son fragmentarios, pero sirven para indicar la gran importancia del idioma y la cultura tradicional ‘weenhayek en el desarrollo de la situación social actual de este pueblo. Esta continuidad ideacional no puede explicar por sí sola el tradicionalismo de los ‘weenhayek. Otros factores se han combinado para hacerlo posible, y algunos de ellos se discutirán en el Capítulo 15 (y en Vol. 2).

Capítulo 13

# Organización política

*Los dos hombres andaba por todas partes, y llamaron todos los grupos (incluyendo los Mataco). Todos los grupos llegaron y se reunieron con la gente del pueblo, porque el dueño del palo borracho, cuyo nombre era Sipilah, les había llamado. Sipilah fue un hombre alto, delgado y guapo. Mientras las mujeres en la aldea distribuían pescado a cada uno que había llegado, los hombres estaban pescando dentro del palo borracho. Querían que los visitantes iban a ser bien tratados.* (A044)[270]

## 13.1. Introducción

En la cita arriba podemos apreciar un relato de como el héroe cultural Sipilah reúne a varios grupos *wikyi'* en un sólo lugar con un propósito. Aquí Sipilah representa el líder político que tiene un don carismático como para poder reunir gente para una misión, como en el caso de una guerra. Aunque breve, la cita nos da varias de las características básicas de la organización politica de los pueblos matacos: entidades o grupos independientes, cada uno con un portavoz, que — si ocurre algo especial — puede congregarse temporalmente debajo de un líder carismático.

Esta organización política, de los 'weenhayek y los otros pueblos matacos, ha sido descrita por Lozano (1733), Nordenskiöld (1910) y otros. Métraux fue el primer etnógrafo que ofreció un análisis comparativo de la política de los pueblos mataco-guaicurúes, y su contribución (1946:301–317) no tiene aún paralelo. Además, la organización legal de los pueblos matacos

270 El texto original en inglés dice: "The two men wandered all over and told all the various tribes (including the Mataco). All the tribes came and joined the people of the village, because the owner of the bottle tree, whose name was Sipilah, had called them. Sipilah was a tall, slim, handsome man. While the women in the village distributed roasted fish to everyone who had come, the men were catching fish in the bottle tree. They wanted the guests to be treated very well." (Wilbert & Simoneau 1982:111).

ha sido estudiada de excelente manera por Fock (1966).

Para resumir, esto muestra que esta área de la sociedad chaqueña ha sido estudiada mucho mejor que otras. Por lo tanto, este capítulo sólo tiene el objeto básico de ofrecer un cuadro más exhaustivo de la sociedad 'weenhayek y actualizar la información etnográfica. Ya que la organización política coincide también con la organización económica y social en algunos aspectos, aquí se aborda brevemente algunos tópicos de estas esferas.

## 13.2. Las entidades políticas tradicionales

La organización política de los 'weenhayek no difiere mucho de la que encontramos en otras sociedades de cazadores y recolectores (cf. Leacock & Lee 1982). No existe ni gobierno, ni jefe supremo (Lozano 1733:55; Nordenskiöld 1910:30) que resuelva los problemas comunes a todo el grupo etno-lingüístico. No hay una institución de tipo nacional que aglutine al pueblo 'weenhayek. Al contrario, éste se halla unido solamente por la cultura que sus miembros comparten: su concepción de una identidad étnica común, su lengua, su sistema de valores y normas, y su tabú en contra del matrimonio fuera del grupo (cf. 4.2.1.).[271]

La "falta" de una organización política principal hizo que Nordenskiöld clasificara a la sociedad mataco-guaicurú como una sociedad "anarquista" (1910:35), y dijera que no posee una "fuerza defensiva" (ibíd). No obstante, la historia ha demostrado lo contrario. Aún si las "acciones anarquistas" con frecuencia han terminado en la derrota, el sistema de alianzas temporales también ha mostrado su fuerza en varias ocasiones. El ejemplo de los conquistadores contra los mapuches en Chile demuestra que es casi imposible ganar una guerra en forma tradicional contra un pueblo organizado en segmentos, sin estructura jerárquica.

271 Según mi interpretación, esto es lo que indica Fock en las siguientes frases: "vale la pena tomar en cuenta que en un aspecto los matacos son considerados un pueblo: el héroe, Sipilah, fue el jefe principal o okaniat de todas las aldeas" (1982:23). [El texto original en inglés dice: "It is noteworthy that in one respect the Mataco were considered one people: the hero, Sipilah, was the okaniyat, or paramount chief, of all the villages." (Fock 1982:23) Esta reposición de la identidad étnica de los pueblos matacos supuestamente tiene una gran importancia. Ahora, si Fock quiere decir que los pueblos matacos una vez, en realidad fueron unidos bajo un solo líder, estoy en contra. Ni siquiera la mitología se presta a tal interpretación. Estudiando la cita inicial, se ve que se trata de una situación temporal. ("Sipilah" es un personaje característico de los wichí forasteros que tiene su correspondencia en la mitológica de los 'weenhayek en la figura *'Jwiikyilah*; ver Vol. 7).

Lozano afirma que las naciones indígenas "por lo general profesan un odio innato hacia el hombre español, y ven en todo español a un enemigo común, contra quien se unen y procuran causarle todo el daño posible" (1733:56).[272] La historia oral de los 'weenhayek nos proporciona varios ejemplos de justamente uniones entre varios grupos matacos, así como entre éstos y sus vecinos (los tobas, por ejemplo, a inicios de siglo). Estos ejemplos de uniones temporales muestran que los mataco-guaicurúes eran capaces de formar grandes ejércitos pese a su organización acéfala, y que sabían de la importancia de estas uniones en su confrontación con los invasores blancos.

### *13.2.1. El grupo* wikyi'

Por tradición el grupo *wikyi'* ha sido la entidad política básica (Métraux 1946:302; Nordenskiöld 1910:178). Esta entidad se caracterizaba por tener un nombre, una localización geográfica y ciertos atributos especiales tales como tatuajes característicos (Métraux 1946:302; Fock 1982:25). Estos grupos *wikyi'* se dividían en bandas durante las temporadas de carestía. Cada uno tenía un *niyaat*[273] (portavoz) y cuando las bandas de un *wikyi'* se reunían en un solo asentamiento, a menudo aparecía un líder principal para todos ellos (cf. Métraux 1946:303; Fock 1982:23–25).

El rasgo característico del *wikyi'* era su autonomía política. Cada grupo tenía soberanía sobre un cierto territorio geográfico (ver Mapa 7). En condiciones normales decidían en todos los asuntos concernientes a dicho territorio y no prestaban atención a otros grupos *wikyi'*. El consejo (*ad hoc*) de grupos *wikyi'* era instrumental en estas decisiones.

Durante la Guerra del Chaco los grupos *wikyi'* fueron desalojados de sus territorios tradicionales. A inicios de la guerra los colonos reclamaban grandes extensiones de estos territorios. Los 'weenhayek tuvieron que volverse más sedentarios para defender al menos parte de su tierra. Además, sus hábitats se hacían cada vez más minúsculos conforme los mestizos aumentaban la extensión de sus haciendas ganaderas. Esto limitó radicalmente las posibilidades de realizar migraciones anuales. Por lo tanto, los grupos *wikyi'* tenían que elegir uno de los lugares tradicionales

---

272 El original español dice: "todas generalmente profeiſan odio innato al hombre Eſpañol, y los tienen à todos por enemigos comunes, contra quien ſe confedéran y procuran hacerles todo el daño imaginable" (Lozano 1733:56).

273 *Niyaat* es el único término para líder político de los 'weenhayek; indica un cargo sin poder ejecutivo. Fock usa el término, pero con un infijo '*-qa*' que indica posesión y un pefijo '*'o-*' que indica la primera persona en singular o plural: "okaniat" (Fock 1982:23); en mi ortografía *'oqaniyaat* ('nuestro líder').

de campamento para establecer una aldea más permanente. En la mayoría de los casos el campamento de la temporada de frutas constituía la mejor alternativa. Aquí, el grupo *wikyi'* o los remanentes de varios grupos podían tener grandes bosques de árboles frutales en el verano, pero para obtener los recursos con que complementar su dieta durante el resto del año, debían acudir a diferentes formas de empleo.

Debido a esta situación económica cambiada y a la turbulencia social reinante en el Chaco, la gente se trasladó a nuevos lugares, y los grupos se dividieron en gran medida. Gradualmente perdieron los *wikyi'* su importancia política y se convirtieron en unidades totalmente sociales que eran el punto de referencia para los matrimonios, las visitas y los conflictos legales (cf. Fock 1982:25).[274] Simultáneamente los tatuajes característicos de cada *wikyi'* se fueron perdiendo paulatinamente.

La importancia política se transmitió ahora a la aldea (*wikyi'wet*), y se eligió a un solo portavoz (*niyaat*) para todos los grupos *wikyi'* de la aldea.

### *13.2.2. Fusión, fisión e interacción del grupo* wikyi'

Si la "debilidad" de la organización política 'weenhayek se manifestaba en un deficiente sistema de defensa frente a los ataques militares de la sociedad mestiza (ver 12.2. y Nordenskiöld 1910:35), su fuerte era la adaptabilidad a las cambiantes condiciones ecológicas del Gran Chaco. Mediante un sistema que permitía repetidas fusiones y fisiones, coordinaciones e interacciones, pero aún continuaba funcionando políticamente, los recursos naturales podían ser explotados de tal manera que se hacía posible subsistir en el inclemente clima de la región.

Para alcanzar una razonable base para la subsistencia, los 'weenhayek tuvieron que dividirse en pequeñas bandas familiares durante los meses de mayor escasez en el año (ver 3.4.) cuando el único alimento disponible eran las raíces, los tubérculos y las piezas de caza ocasionales. Durante las épocas de abundancia, es decir, en la temporada de frutos y, para los 'weenhayek ribereños, en la temporada de pesca, podían reunirse en grandes grupos que comprendían varias bandas. En los períodos intermedios entre estas dos temporadas, las bandas individuales quizás eran las unidades económicas y políticas naturales.

Esta organización económica presupone una elevada movilidad y una vida semi-nómada. Era la causa de un movimiento casi continuo en el área,

274 Fock afirma que: "actualmente la matrilocalidad es dominante, y las bandas de wikyé ("gente") ya no son localizadas sino que están regadas en todas las aldeas; los wikyé hoy en día son casi clanes patrilineales" (1982:25).

y por lo tanto, de muchos conflictos potenciales. Como los ‘weenhayek no tenían una autoridad suprema, se debía encontrar otros medios para controlar la interacción entre los grupos *wikyi’* y las bandas.

En primer lugar se estableció una suerte de propiedad o usufructo del territorio tradicional de cada *wikyi’*. Este derecho se confirmó mediante los nombres que se dio al *wikyi’* y a los lugares donde vivía. Estos territorios eran públicamente reconocidos y comúnmente respetados. Si no, las violaciones podían ocasionar un conflicto armado (ver 14.1.2. para más detalles).

En segundo lugar, la banda misma estaba compuesta de grupos familiares, *‘noo’wetlheleyh*, interrelacionados (Nordenskiöld 1912:178). La interacción entre los miembros de la banda y del *wikyi’* estaba determinada por el parentesco, y los asuntos “políticos” se arreglaban dentro de la organización social.

La coordinación de las actividades al interior del *wikyi’* y entre diferentes grupos estaba dada por alianzas establecidas entre las unidades singulares. La posibilidad de una organización “dual” (ver 11.2.) con aldeas en los puntos de coincidencia de los respectivos territorios grupales, donde se realizaban repetidas alianzas entre las dos entidades, pueden haber aumentado la estabilidad de este sistema. Los asuntos políticos, como los conflictos territoriales, se resolvían entre las bandas directamente involucradas. Casi en todos los casos éstas tenían algún tipo de relación de parentesco debido a los continuos matrimonios entre dos grupos *wikyi’* adyacentes, y resolvían los problemas como si hubieran resuelto un conflicto al interior de la banda.

Las razones para la fisión eran de carácter económico; una banda menor podía subsistir más fácilmente con los escasos recursos que todo un grupo *wikyi’*. Sin embargo, las razones para la fusión era de naturaleza básicamente social. Las temporadas de abundancia eran utilizadas para las diferentes diversiones: juegos, deportes, música, fiestas, etc.; igual que otras actividades sociales importantes.

Era la época para resolver disputas y aliviar la tensión entre las bandas y/o los grupos *wikyi’*. Ahora la gente tenía una posibilidad de discutir la fusión de unidades que hubieran sufrido decremento, la fisión de entidades que hubieran crecido, la reconciliación de grupos que se habían dividido a causa de conflictos (o una creciente población) o cacerías colectivas. Esta era la época para el cortejo y la boda, es decir, para el establecimiento y la legalización de alianzas.

En la práctica esto se realizaba mediante el traslado a una “aldea” donde se encontraban dos grupos *wikyi’* y donde había suficientes frutas, pescado y demás alimentos, para sostener a una gran población (cf. Lozano 1733:55–56;

Métraux 1946:302–303).[275] Los grupos se asentaban en secciones separadas de la aldea (ibíd), tal vez a ambos lados de un camino o una plaza (ver 4.2.3. & 11.2.). Las fiestas, los juegos y las ceremonias se realizaban en medio de ambas secciones.

Este período de fiestas e interacción social era la parte más importante del año en varios aspectos, inclusive políticos (cf. Nordenskiöld 1912:179). Los factores determinantes, claro está, eran la presencia de recursos naturales, cuando terminaba la temporada de frutas o de pesca, terminaba también la cohabitación, y los *wikyi'* se dividían nuevamente en bandas. La cumbre social del año tenía un especial matiz de fiesta e interacción social, aunque esto es algo característico de los 'weenhayek hasta el momento.

Con la colonización mestiza, las condiciones para la vida semi-nómada de los 'weenhayek fueron alteradas drásticamente. Los asentamientos que se establecieron después de la guerra, en dura competencia con los mestizos recién llegados, se tornaron más permanentes, y algunos se han conservado desde entonces. En su naturaleza estas aldeas se parecen a las más grandes unidades sociales de antes de la guerra, donde estaban representados dos o más grupos *wikyi'*.

Ahora bien, como siempre las condiciones ecológicas en el Chaco varían, y antes de la comercialización de las artesanías, los aldeanos tenían que encontrar diferentes tipos de empleo (ver 9.2.) para complementar la escasa dieta de la temporada de escasez. La posibilidad de los contactos sociales aumentaron, y el período en el cual se contraían matrimonios, se formaban alianzas o se realizaban otras actividades sociales y políticas tuvo que extenderse a todo el año. Esto quitó el sabor a "fiesta" que tenía la convivencia. También disminuyó el alcance social de contactos social ya que el *wikyi'*, o sus bandas, podían alternar entre varias aldeas en el pasado.

---

275 Las citas a las que nos referimos son las siguientes: "ſe embriagan con eſtos brevajes, tienen algunos tiempos, ſeñalados en que las borracheras ſon más ſolemnes, y ſe combidan a ellas las parcialidades amigas" (Lozano 1733:55–56). "Durante la temporada de la algarroba, cuando se fermentan grandes cantidades de cerveza diariamente, o cuando se toman decisiones importantes concernientes a la tribu, varias bandas se encuentran en el territorio de algún jefe influyente, donde todos juntos construyen un gran campamento. Sin embargo, cada banda conserva su individualidad. Las bandas que constituyen subtribus ocasionalmente se fusionan en un gran campamento" (Métraux 1946:302–303). El texto original en inglés dice: "During the algarroba season, when large quantities of beer are brewed every day or when important decisions concerning the tribe is made, several bands will meet in the territory of some influential chief, where all together they will build a large camp. Each band, however, maintains its individuality. Bands which constitute subtribes now and then coalesce into a single big camp." (Métraux 1946:302-303).

Actualmente los extensos contactos sociales se realizan mediante una creciente movilidad dentro de todo el territorio ‘weenhayek, en especial entre la gente joven. Esto ha creado una red de alianzas geográficamente más extensa, adaptada a la nueva situación del área. El aire de festividad, tan deseado por los ‘weenhayek, se halla hoy en día en las fiestas de Año Nuevo, en los campamentos provisionales durante la temporada de pesca o entre los participantes de un festival religioso. Entonces, la gente se reúne, canta, come; los jóvenes inician los lazos maritales, y la arrobada devoción de la oración y el canto coral viene a tomar el lugar del éxtasis de los bailes del pasado.

### *13.2.3.* Wikyi’wet — *La aldea*

Como ya hemos visto, el término *wikyi’wet*[276] significaba “el asentamiento del *wikyi*” o simplemente “el lugar donde viven los seres humanos”. Tenía una cierta disposición espacial y otras características que las discutimos en 4.2.3. Después de la Guerra del Chaco el término se volvió más acorde con el significado de ‘aldea’, es decir, con un asentamiento más permanente. Al hacerlo, ha ido sustituyendo al *wikyi’* como la entidad política básica de este pueblo.

En la situación radicalmente transformada después de la Guerra del Chaco, el grupo *wikyi’* ya no podía funcionar como una entidad política. De esta manera, los representantes de cada *wikyi’* en la aldea se reunían y empezaban a funcionar como una asamblea aldeana ad hoc, remplazando en gran parte al antiguo consejo de los grupos *wikyi’*. (ver 13.3.1.).

Actualmente la aldea es la última entidad política. La asamblea aldeana (ver 13.3.2.) nombra o dispone del portavoz, y discute asuntos de interés comunal.

### *13.2.4.* ‘Noo’wetlheleyh — *El “consejo familiar”*

El elemento básico de la organización política de los ‘weenhayek es ahora, igual que en el pasado, el grupo familiar o la familia extendida (ver 4.2.5.; Cf. Nordenskiöld 1912:178). Mientras que antiguamente era considerada una entidad independiente dentro de la banda (o como una banda autónoma si era lo suficientemente grande), ahora es una unidad autónoma dentro de la aldea.

276 El sufijo *-wet* se utiliza en combinaciones tales como *‘noomàwet*: (*-mà-* ‘dormir’, *-wet* ‘el lugar de’,) = “la cama”; *‘noowej’wet*; (*-wej-* ‘parte trasera’, *-wet* ‘el lugar de’) = silla; o *‘not’aalhyaj’wet*: *‘not’aalhyaj* (‘devoción’, *-wet* ‘el lugar de’) = la iglesia.

Esta entidad fundamental está caracterizada por la separación espacial de las demás unidades de su tipo, es decir, el grupo vive en un cúmulo residencial difusamente demarcado (cf. Fock 1982:13).[277] Su función primaria es económica; es la unidad básica de la producción y el consumo en esta sociedad. Sin embargo, también es la entidad que casi siempre funciona como una unidad política. La mayoría de los problemas que surgen entre los ‘weenhayek se solucionan dentro del *‘noo’wetlheleyh* o entre estas dos entidades.

Los crímenes o conflictos que ocurren al interior del grupo familiar se consideran “privados” y ningún forastero tiene el derecho a interferir. Esto vale, por ejemplo, para el infanticidio, el parricidio o el divorcio (ver 12.5.). En estos casos el líder familiar actúa — si es que se hace algo al respecto.

Los asuntos concernientes a más de una familia a menudo se discuten entre los líderes familiares respectivos (ver 12.4.5.). Esto ocurre cuando se planea la cacería colectiva, cuando surgen disputas entre dos grupos familiares, cuando hay un conflicto por usufructo o propiedad de tierras, o cuando se han cometido crímenes como el latrocinio o el adulterio. En estos casos los líderes familiares suelen ser agentes instrumentales en la mediación.

Cuando el *‘noo’wetlheleyh* no logra solucionar un problema, se lo somete a consideración del *niyaat* o portavoz. Si éste también fracasa en su intento mediador, es responsabilidad del *wikyihutwek*[278] (asamblea aldeana) solucionar el impace.

## 13.3. Consejos Ejecutivos

### *13.3.1.* **Wikyihutwek** — *el consejo del* **wikyi’**

La única institución política tradicional de los ‘weenhayek era el *wikyihutwek*. Por tradición este término se refiere a la asamblea o el consejo del *wikyi’*. Después de la Guerra del Chaco, la palabra pasó a significar la

277 Fock explica su punto de vista con respecto a la distancia espacial como sigue: “La estructura de una aldea rural refleja dos condiciones. Primero, la residencia depende de las reglas matrilocales. Por ejemplo, un grupo de hermanas casadas puede vivir una a lado de la otra y cerca de otros parientes maternos, de modo que la distancia espacial pone de manifiesto la parentela y la distancia social” (1982:13). El texto original en inglés dice: “The structure of a rural village reflects two conditions. First, residence is dependent upon matrilocal rules. For example, a group of married sisters may live next to one another and close to other maternal relations, so that spatial distance reflects kindred and social distance.” (Fock 1982:13).

278 Una forma más larga, también usada frecuentemente para este fenómeno, es *wikyi tà lhaayahutwek*.

asamblea aldeana (13.3.2.): una transformación que ha ocurrido debido al cambio social de la sociedad 'weenhayek (ver 12.2.2.).

Antes, era una asamblea general ad hoc de todos los "ancianos" del *wikyi'* o de la banda (Fock 1982:25). Cuando se encontraban varias bandas en el mismo campamento, cada una podía tener una asamblea propia, o en su defecto, unirse a la asamblea general.

El consejo *wikyi'* era la autoridad suprema del *wikyi'*, por encima del *niyaat*. "Ningún jefe se atrevería a imponer una decisión que estuviera en contra del deseo de sus seguidores. Por lo general averigua los deseos de la mayoría escuchando conversaciones y luego adoptando el asunto como si fuera su propia idea" (Métraux 1946:303).[279]

El consejo del *wikyi'* arreglaba disputas entre unidades familiares que no habían podido ponerse de acuerdo sobre una solución satisfactoria para ambas partes, y procuraba solucionar conflictos o crímenes que amenazaban a la banda o a todo el *wikyi'*. Funcionaba como una corte y una asamblea. Era la única entidad política y legal que podía imponer sentencia a un individuo.

De acuerdo con la información disponible, se convocaba, organizaba y funcionaba probablemente de la misma manera que la asamblea aldeana.

### *13.3.2. La asamblea aldeana*

Después de la turbulencia social de principios de siglo, el *wikyi'* ya no era la entidad política por naturaleza. Al contrario, las secciones *wikyi'* de una aldea se unían para resolver los problemas políticos que se presentaban. Sin embargo, la organización y las funciones son las mismas que para el antiguo consejo. Incluso el nombre se usa indistintamente.

La asamblea aldeana se convoca o se reúne espontáneamente cuando ha ocurrido algo especial. Casi siempre lo hacen en la noche o en las últimas horas de la tarde. Si el asunto es complicado, las discusiones pueden continuar hasta pasada la medianoche.

Todos los aldeanos participan, pero como es muy decisiva la elocuencia, quienes hablan más son los "mayores". Las ancianas también participan con autoridad siempre que hay un asunto que les concierne. Sin embargo, en las reuniones que he podido observar, las contribuciones de los hombres son mucho más frecuentes que de las mujeres. Se estima mucho las dotes

279 El texto original en inglés dice: "No chief would dare to impose a decision at variance with the desire of his followers. He generally finds out the wishes of the majority by listening to conversations and then carries the matter through as if it were his own idea" (Métraux 1946:303).

retóricas y los participantes siempre cultivan la disciplina y los buenos modales. Los abusos personales se consideran como una falta de cultura (cf. Jespersson 1943:92–95).

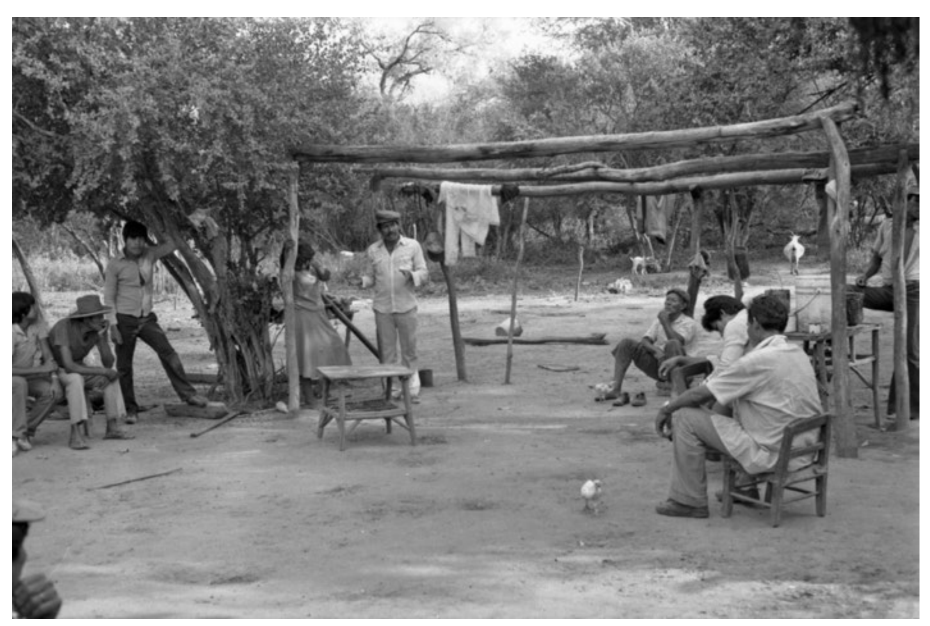


*Foto 13. Ts'iilhiten ha convocado el consejo de la aldea para discutir un caso de fornicación. La mujer a su izquierda es la acusada.*

A menudo un asunto se discute por mucho tiempo. Primero hay que escuchar a cada uno de los presentes — auque tengan todos la misma opinión. Si alguien o algunos no coinciden con la mayoría, el *niyaat* resume lo que se ha dicho, después deja la palabra otra vez a cada participante hasta que todos los aldeanos de nuevo han dado a conocer su punto de vista.

Si la asamblea a este punto todavía no han llegado a unirse, el *niyaat* otra vez resume y comenta la discusión. Después se deja otra vez la palabra a cada uno presente. Esta ronda de opiniones puede repitirse vez tras vez hasta que todos estén de acuerdo. El objetivo es llegar a un consenso que represente la opinión de la mayoría de los aldeanos y nadie se siente marginalizado. Un *niyaat* hábil puede dirigir la discusión de manera que las diferencias de opinión se tomen en cuenta en la decisión final. De esta manera se anticipan las discusiones continuas.

La asamblea decide asuntos de interés comunal, o, cuando el portavoz no ha logrado arbitrar en un conflicto, también en asuntos legales (Jespersson 1943:94). Además, la asamblea elige y depone al *niyaat*. Las elecciones

pueden ser procesos prolongados que duran varias semanas, y a veces meses enteros (ver 13.4.1.).

Una vez que se llega a un consenso, queda en manos del *niyaat* el ponerlo en práctica. En las últimas décadas del siglo XX, también se sometían ciertos problemas de tipo legal a la policía o a la Misión Sueca que todavía tenía personal en aquel entonces (ver 14.2.).

## 13.4. Líderes políticos

Históricamente sólo un tipo de líder político se encontraba entre los 'weenhayek: el *niyaat* (portavoz). Cuando los mestizos empezaron a aumentar su influencia en el área, nombraron un "capitán" para cada aldea (Fock 1966/67:99). Por muchas décadas los dos líderes coexistieron, pero en la última parte del siglo XX, varios "capitanes" fueron depuestos y se restablecieron a líderes tradicionales (cf. Boerenkamp & Schuthof 1985:65).

### *13.4.1.* Niyaat — *El portavoz tradicional*

Como ya hemos visto, el líder 'weenhayek tradicional del *wikyi'* o de la banda se llamaba *niyaat*. La mayoría de los investigadores traducen este término por "jefe" (cf. Métraux 1946:303; Fock 1982:25; y otros). Sin embargo, el *niyaat* no era un jefe con poder coercitivo, sino que funcionaba como lo hace un portavoz o un vocero en un parlamento occidental. Como su función primaria era hablar por otros, pronunciar su voluntad, y si era necesario, controlar que se hagan efectivas sus decisiones, uso, si traduzco el término *niyaat*, la palabra "portavoz".

Casi siempre el *niyaat* es un hombre, y en muy raras ocasiones una mujer. Es elegido y nombrado por la asamblea aldeana; en el pasado lo hacía el consejo del *wikyi'* (ver 13.4.3.). Se lo escoge según sus cualidades personales y su influencia en la aldea, la misma que se manifiesta a través de sus relaciones de parentesco. De acuerdo con Métraux, tres son las cualidades decisivas en el proceso de elección: "sabiduría, habilidad y coraje"[280] (1946:303). Antiguamente el coraje se mostraba en la guerra, actualmente se manifiesta en el trato con las autoridades (cf. Boerenkamp & Schuthof 1985:65). Según mi experiencia durante las últimas dos décadas del siglo XX, me atrevería a añadir, como otras cualidades básicas para un *niyaat*, la elocuencia y la competencia cultural.

280 El texto original en inglés dice: "wisdom, skill, and courage" (Métraux 1946:303).

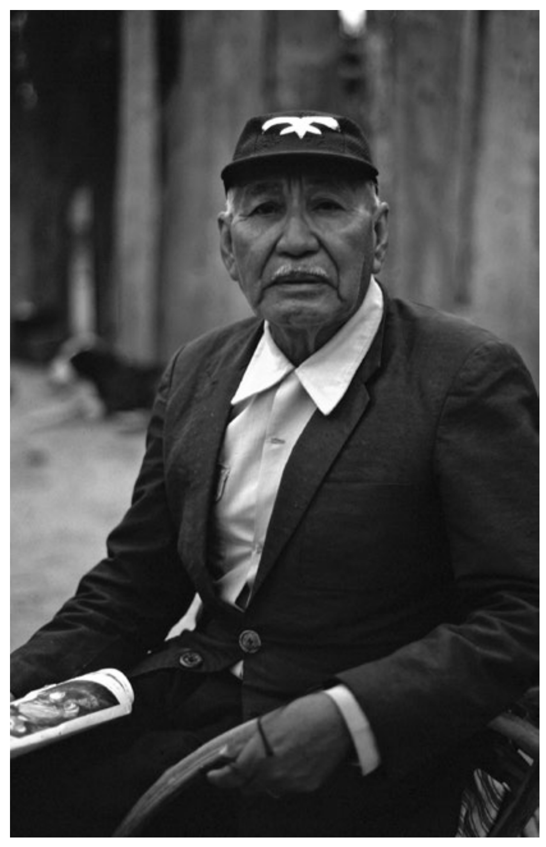


*Foto 14. Yetnayis — Un portavoz 'weenhayek de los años 1980.*

Casi siempre el *niyaat* es un líder familiar (ver 14.1.), que ha llegado a esta posición aglutinando a sus hijos y a otros familiares en torno a su *'noo'wetlheleyh*. Su parentela constituye una parte importante de una de las familias más influyentes de la aldea (Métraux 1946:303). De esta manera, el *niyaat* puede movilizar una gran parte de la asamblea mediante sus lazos de parentesco. Debido a su posición social, casi siempre el *niyaat* ya vive en el centro de la aldea aún antes de su nombramiento, permanece en su antigua vivienda e interactúa, como antes, con su *'noo'wetlheleyh*.

La posición de *niyaat* no es hereditaria en el sentido literal de la palabra (Métraux 1946:303). Pero como representa a una de las familias más influyentes de la aldea, no es inusual que su sucesor provenga de la misma familia o incluso del mismo grupo familiar. Aquí, "influyente" se refiere al grupo familiar cuyos miembros son renombrados por su elocuencia y su generosidad, por tener la iniciativa en las expediciones exitosas de caza y pesca, por su habilidad para convocar a sus seguidores cuando surge un conflicto. Debido a esta conexión, en ocasiones permanentes, entre una familia dirigente y el líder de la aldea, es fácil pensar que la institución es hereditaria, como lo han hecho algunos investigadores (p.ej. Nordenskiöld 1910:31; 1912:181).

El *niyaat* tiene poco — o ningún — poder ejecutivo dentro de la aldea (Lozano 1733:55) y ninguna influencia sobre otras aldeas. Depende por completo del apoyo de sus seguidores. Si lo abandonan, o tienen una opinión diferente, inmediatamente no sabe qué hacer.

Su tarea es hacer de portavoz en el consejo de la aldea. Casi siempre el *niyaat* es quien convoca a las sesiones de dicho consejo y lo preside de una manera informal. Supuestamente debe permitir que todos los ancianos expresen su opinión, buscar la voluntad de la mayoría, sacar lo mejor de los diferentes puntos de vista, y finalmente formular un consenso de manera que todos queden satisfechos (cf. Métraux 1946:303).

Además, se supone que el *niyaat* debe permanecer sobrio en las fiestas, desarmar a los invitados cuando llegan y conservar el orden. En las ceremonias de iniciación y en las bodas, es su tarea dar un discurso que resuma el código y los ideales de la sociedad 'weenhayek. Cuando surgen incidentes menores entre las familias, él es el árbitro.

Pero el *niyaat* también es el representante de la aldea (antiguamente, del *wikyi'*) en los asuntos con otros asentamientos 'weenhayek (otros grupos *wikyi'*), con los colonos mestizos, las autoridades nacionales y los misioneros. Él es el que toma la iniciativa en las reubicaciones de la aldea o en las migraciones estacionales hacia del río o hacia el río. Incluso puede encabezar las cacerías colectivas o las pescas con jábega (Métraux 1946:303).

Antiguamente el *niyaat* dirigía al *wikyi'* que estaba en guerra. Supuestamente era el más valiente y siempre encabezaba las incursiones. Puede que todos los portavoces no cumplan con esta obligación, pero hay muchos relatos e historias acerca de *niyaat*s que sí lo hacían. Hoy en día el portavoz debe encabezar la lucha contra las autoridades nacionales y contra los colonos siempre que salgan afectados los intereses de los 'weenhayek (cf. Boerenkamp & Schuthof 1985:65).

La compensación que recibe por estas funciones es dudosa. El *niyaat* tiene que recolectar frutos, cazar y pescar como cualquier otro aldeano. No tiene un lugar de privilegio en las fiestas o en las celebraciones eclesiásticas. Su casa es igual a la de los vecinos (Nordenskiöld 1910:30–31). No recibe ninguna remuneración por su trabajo. Por el contrario, se supone que debe velar por el bienestar de su pueblo, a veces en tal medida que llega a convertirse en el hombre más pobre de la aldea (Métraux 1946:303), puesto que tiene que compartir todas sus adquisiciones con la aldea toda (Jespersson 1943:93). Si decepciona a sus seguidores, recibe su repudio e inmediatamente se nombra a otro líder.

Su recompensa consiste en un ambiguo estatus superior al de los demás. Esto constituye un verdadero problema, no obstante, pues si no hay un "líder nato" en la aldea que asuma por las funciones de *niyaat* con toda voluntad,

puede ser difícil encontrar a alguien que desee asumir las mismas.[281]

Tradicionalmente el *niyaat* era elegido por el *wikyihuwek* (antiguamente el consejo del *wikyi'*, y actualmente el consejo de la aldea). La elección se lleva a cabo cuando el *niyaat* anterior ha muerto, renunciado o cometido un grave error. Las elecciones se realizan después de prolongadas discusiones de carácter más o menos informal. Cuando los aldeanos han llegado a un consenso, y la abrumadora mayoría está de acuerdo con un candidato, entonces se reúnen en asamblea.

En teoría todo hombre o mujer de la aldea puede ser nombrado candidato. Pero en la práctica las alternativas son limitadas. El futuro *niyaat* debe ser una persona que tenga un número de partidarios lo suficientemente importantes como para apoyarlo (cf. 5.1.). Por lo tanto, a menudo el candidato proviene de la familia del *niyaat* que le precedió en sus funciones.

La elección se lleva a cabo de la siguiente manera: uno de los ancianos toma la palabra y resume las diversas opiniones que circulan en la aldea. Luego presenta al candidato. Prosigue una discusión formal, y si hay consenso, es decir, si no hay protestas violentas de fracciones opuestas, la asamblea procede a la elección propiamente dicha. Se pide que alcen la mano a quienes estén a favor de elegir al nuevo líder (cf. Jespersson 1943:95), lo cual hacen normalmente todos los participantes.

Inmediatamente después de la elección se entrega el "poder" al *niyaat*. Se lo elige por sus cualidades carismáticas, pero como a menudo éstas se desarrollan con la edad, se supone que un *niyaat* joven no será un líder perfecto desde el inicio. Por lo tanto, a veces recibe la ayuda de una junta provisional de ancianos durante su primer año de ejercicio.

### *13.4.2. El capitán — El mediador*

Cuando los mestizos adquirieron una cierta influencia en el área (en la Argentina después de la campaña militar a finales del siglo XIX; en Bolivia después de la Guerra del Chaco),[282] se tomaron la libertad de nombrar a una persona como su mediador en las aldeas grandes. Esta persona se parecía por sus funciones a un "intérprete", es decir, a alguien que sabe más español que los demás.

281 Esto ocurrió en Algarrobal después de la muerte del gran *niyaat 'Eneetseis* en 1980. Aún en 1985 no se había llegado a una solución aceptable, porque nadie quería ser el portavoz de la aldea.

282 Los primeros "capitanes" probablemente fueron nombrados casi inmediatamente después de la conquista. En cualquier caso Mingo utiliza el término "capitán" ya en 1797 como un título para un jefe indígena (1981 (1797):117–118).

Métraux reaccionó negativamente al respecto: "desafortunadamente, en ocasiones los blancos promueven a un intérprete inescrupuloso al rango de líder, destruyendo así la cohesión del grupo y acelerando su desintegración"[283] (1946:303; cf. Boerenkamp & Schuthof 1985:65).

Con frecuencia estos intermediarios recibían "títulos militares" (ibíd), casi siempre el de "capitán", término a menudo usado incluso en lengua 'weenhayek. A menudo se ha confundido a este capitán con el *niyaat*; pero Fock, por ejemplo, está consciente de la diferencia: "la posición de los capitanes a menudo causa problemas porque no son idénticos a los jefes aldeanos tradicionales" (1966/67:99).[284]

Los capitanes influían en la vida de las aldeas 'weenhayek de diferentes maneras. A través de ellos los militares forzaban la pacificación. Los ingenios los utilizaban para reclutar gente (ibíd), aun cuando lo prohibían las leyes bolivianas (Jespersson 1942:37). Esto condujo a una continua competencia por el rol de líder de la aldea.

Esta competencia aún es una realidad en las aldeas donde las autoridades han nombrado capitanes (cf. Boerenkamp & Schuthof 1985:65).[285] Sin embargo, los nombramientos han disminuido porque los 'weenhayek se han vuelto más pacíficos y la influencia de las misiones ha aumentado. En la segunda parte del siglo XX, los misioneros de la Misión Sueca y la *Iniciativa Cristiana* (antes SAM) actuaban como intermediarios. Hoy en día varias organizaciones formales e informales entre los pueblos matacos han asumido este rol. Por consiguiente, las autoridades se preocupan menos en la organización política interna de los 'weenhayek.

Esto ha significado que, durante las últimas décadas, la influencia de los capitanes ha decrecido sucesivamente. Hoy en día, éstos han sido remplazados en la mayoría de aldeas — a menos que hayan logrado readaptarse a la posición tradicional, como en el caso del "capitán" de Villa

---

283 El texto original en inglés dice: "Unfortunately, White people sometimes promote an unscrupulous interpreter to the rank of chief, thus destroying the cohesion of the group and hastening its disintegration" (Métraux 1946:303).

284 El texto original en inglés dice: "The position of the capitanes often causes trouble for they are not identical with the traditional village chiefs" (Fock 1966/67:99)

285 Boerenkamp & Schuthof explica la situación de Crevaux, donde el *niyaat* tradicional en 1981 fue remplazado por un capitán nombrado. Este último nunca tuvo la confianza de la gente, y continuó en el cargo como una especie de fuerza unificadora informal. Durante un conflicto ocurrido en 1985, cuando el *niyaat* obtuvo títulos de propiedad de la tierra de Crevaux para los 'weenhayek, con ayuda de la Misión Sueca Libre, el capitán renunció a su favor (1985:65).

Montes (ver 14.2.2.). En aldeas como Quebrachal, Algarrobal, Vizcahcaral, Purísima, y últimamente Crevaux (Boerenkamp & Schuthof 1985:65), los consejos de aldea han nombrado a líderes tradicionales.

### *13.4.3.* Hiyaawu' — *El chamán*

El chamán tradicional o *hiyaawu'*, tenía múltiples funciones en la aldea. Él representaba la protección espiritual de la aldea, la fuente primaria de conocimiento acerca del mundo sobrenatural, y tenía importantes funciones curativas (ver p.ej. Métraux 1946:360–365 y Vol. 10). Aquí no voy a abordar sus funciones culturales y religiosas, sino simplemente pretendo ofrecer un esbozo breve de las consecuencias políticas de su oficio.

El chamán 'weenhayek no siempre era un hombre, aunque en raras ocasiones, también podía ser una mujer. Se dedicaba a la recolección, la pesca, la horticultura y la cacería como los demás aldeanos. Su casa no tenía nada de especial, tampoco su vestimenta y su comida. Al igual que los demás, era un aldeano "ordinario" con una especialidad. Su especialidad se consideraba la más importante, y por ello gozaba de un estatus algo superior al del resto de los aldeanos. Su estatus se basaba en el miedo tanto como en el respeto. Su oficio no era hereditario.

En tiempos de crisis los chamanes tenían más poder que de costumbre. Los chamanes 'weenhayek seguían a los guerreros en expediciones militares. Mediante su poder esotérico supuestamente obtenían la victoria sobre sus adversarios (op.cit.:364). Asimismo, cuando la sequía y las epidemias amenazaban o azotaban a la aldea, su poder político aumentaba considerablemente.

En períodos de crisis, las cualidades carismáticas de un chamán podían hacer que éste influyera decisivamente en la política de la aldea, o en algunos casos, que asumiera la dirección remplazando al *niyaat*. (op.cit.:303, 364). En su "carrera política", usaba sus poderes políticos y a sus pacientes como un cimiento para su oficio, de manera semejante a como el *niyaat* utilizaba a sus familiares.

Actualmente los chamanes han perdido la mayor parte de su autoridad política y espiritual (cf. Ortiz Lema 1986:205). Por la influencia de la sociedad y las prédicas de los misioneros, los chamanes ya no son respetados como antes. Durante los años 1940 y 1950 incluso fueron perseguidos (como muchos "pastores" evangélicos indígenas) por las autoridades locales. Sus seguidores fueron atacados y amenazados, y los chamanes fueron puestos en prisión o asesinados.

En nuestros días los chamanes aún son temidos por los 'weenhayek, pero se acude a sus servicios en raras ocasiones. En general viven marginalizados fuera de las grandes aldeas o en pequeños asentamientos con una reputación menos importante. Hoy en día son más mestizos que 'weenhayek los que solicitan sus servicios. Y sin embargo, a menudo representan "la última esperanza" de los 'weenhayek que han quedado decepcionados del cuidado médico occidental. No obstante, su función política es inexistente en la actualidad.

### *13.4.4.* **Nolhààmetwo'** *— El "encargado" evangélico*

En nuestros días se encuentra en las aldeas casi siempre a otro líder espiritual. En el idioma 'weenhayek se lo conoce con el nombre de *nolhààmetwo'* ("el que guarda la palabra"), y en el español local como "encargado" (Fock 1966/67:103). Entre los pueblos matacos de la Argentina al "encargado" (de las actividades evangélicas) se le conoce también con el nombre de "pastor indígena". Este cargo se ha desarrollado debido a la creciente influencia de las misiones desde inicios de siglo XX. La tarea principal del *nolhààmetwo'* es, como indica su título, "guardar la palabra", eso es, leer la Biblia a los aldeanos reunidos.

Sus tareas incluyen también el servir de intermediario para las misiones religiosas. Esto implica que en ocasiones puede desempeñar un papel importante en la vida económica y política de la aldea. A él acuden primero los misioneros de visita, y también es su intermediario en proyectos conjuntos. En el trato con las autoridades, el "encargado" puede tener una función parecida a la del antiguo "capitán", es decir, ser un intermediario político entre la sociedad nacional hispanohablante, la misión y los 'weenhayek.

A parte de las implicaciones económicas de sus contactos con las misiones, a sus actividades espirituales se añaden también su posición política, que se asemeja en cierta medida a la del chamán tradicional. Al igual que éste, ejerce su influencia a través de su conocimiento espiritual y sus "conexiones" espirituales. Obviamente su carisma también es decisivo para alcanzar toda la influencia de la que goza.

Esto podría implicar que existe una rivalidad entre el *nolhààmetwo'* (encargado evangélico) y el *niyaat* (portavoz), lo cual de hecho ocurre en ocasiones. Sin embargo, en la mayoría de los casos que he podido observar, los dos han trabajado conjuntamente, y por ejemplo, siempre que su aldea necesitaba algo, han visitado juntos las oficinas centrales de la municipalidad de Villa Montes o anteriormente la Misión Sueca.

Las semejanzas entre el "encargado" actual y el chamán 'weenhayek del pasado son notables: a) ambos son personas activas dentro de la comunidad aldeana; cazan, recolectan frutos y pesca como todos los demás; b) su habilidad especial reside en su acceso al conocimiento espiritual; pueden revelar hechos acerca de lo desconocido y acerca del futuro; c) realizan rituales de curación (el "encargado" usa la intercesión); y d) poseen un carisma personal y dotes retóricos. Por lo tanto, no es apresurado, creo yo, aventurar la hipótesis de que el "encargado" en varios sentidos ha remplazado paulatinamente al chamán, y ha asumido muchas de sus funciones.

### *13.4.5.* 'Noo'wet tà lhámhya' — *El líder familiar*

La unidad más pequeña de la organización política de los 'weenhayek es el *'noo'wetlheleyh*, a saber, la familia extendida (ver 12.2.5. & 13.2.4.). Este grupo está aglutinado en torno a una cabeza de familia que a menudo se la conoce como el *'noo'wet tà lhámhya'* ("la persona más importante de la casa"); aquí llamado 'persona cimera'. Se lo puede ver como una especie de político de rango inferior, o como un tipo de "subjefe" (cf. D'Orbigny 1944 (1839):291; Jesperson 1943:94; Holmberg 1948:459; Lévi-Strauss 1948:366).

Este líder no es ni elegido ni nombrado. No tiene un estatus oficial. No hay un período determinado para su mandato. Sin embargo, con toda probabilidad la cabeza de familia tiene más poder sobre sus seguidores que el *niyaat*. El líder familiar tiene una autoridad importante en su dominio y tiene el poder de intervenir en la vida privada de los individuos bajo su tutela.

La persona cimera suele ser un hombre, pero también puede ser una mujer. Siempre tiene su propia familia, y casi siempre es mayor de cuarenta años de edad. Su cónyuge, sus hijos casados, sus hermanos y sus padres, constituyen el núcleo y la mayoría del grupo que vive en el *'noo'wetlheleyh*. Un hombre (o una mujer) se convierte en un líder (o una líder) debido a su habilidad en actividades tales como el arreglo de matrimonios, la mediación en conflictos, los negocios, etc.

La cabeza de familia es el líder de las actividades económicas del *'noo'wetlheleyh*. Él o ella coordina el trabajo, es decir, las expediciones de recolección, cacerías y pesca, decide donde cultivar, etc. Vigila la distribución de las piezas de caza, de la pesca, de los bienes, etc., sobre todo si la familia tiene dos cocinas; y procura que se observen las reglas de reciprocidad. Hay un buen margen para la individualidad dentro del grupo familiar, no obstante; las decisiones nunca se imponen a los seguidores. A menudo se las puede ignorar (cf. Holmberg 1948:459), pero si se las respeta, es el resultado

de su poder convincente y carismático.

Una buena persona cimera puede influir también en la gente fuera del grupo familiar inmediato. Una persona con una familia numerosa y un grupo de seguidores considerables siempre será uno de los próximos *niyaat* de la aldea.

Capítulo 14
# Organización legal

*Si un hombre [durante el juego de hockey], en forma accidental, golpeó a otro en la canilla con su bastón, esto a menudo resultó en una pelea. Los dos jugadores atacaron el uno al otro con sus bastones. A veces la pelea terminó bien cuando los otros jugadores sacaron los bastones de los dos antagonistas, rehaciendo las paces. Sin embargo, en otras oportunidades, Tokhuah causó animosidad entre los oponentes y los dos equipos entraron en la pelea con sus bastones. Después de un rato terminaron de pelear, solamente para irse a casa a recoger sus arcos y flechas para poder luchar en forma más mortal. Nadie huyó, y ellos seguían tirando el uno al otro.*

*El día siguiente la lucha seguía, y uno de los líderes, por ejemplo un chulupí, se iba a casa para recoger más gente para poder derrotar el adversario. Así una pelea simple podía desarrollar a una guerra grande, con varias aldeas involucradas. Últimamente el espacio libre estaba lleno de cadáveres y los vencedores cortaron sus cabezas para llevar a casa como trofeos. Las mujeres ancianas jugaron con las cabezas, sacaron el cuero y quedaron con las escalpas.*

*Mientras tanto, los hombres de la aldea estaban esperando el retorno del enemigo, y la guerra continuaba hasta que una parte no podía levantar más hombres. Esperaban y esperaban nuevos ataques, pero no habían más. Cuando al final los otros volvieron, llegaron para demandar recompensa. Eran numerosos porque la familia entera de cada hombre muerto apareció. Los aldeanos los vieron viniendo pero no iniciaron una nueva pelea; en vez de eso empezaron a negociar. Un padre o una madre podía pedir recompensa por su hijo muerto, y todos los que hicieron tales peticiones fueron pagados con collares de concha o con una chiva o con alguna otra cosa de valor. Cuando se habían arreglado todas las peticiones, la gente dejó de ser enemigos y llegaron a ser nuevamente buenos amigos. Cualquiera que había participado en una batalla estaba dispuesto a pagar.* (A056)[286]

286 El texto original en inglés se encuentra en Wilbert & Simoneau 1982:124–125.

## 14.1. Conflictos

Las luchas son poco frecuentes en las sociedades indígenas del Chaco (Rydén 1936:174), y los 'weenhayek no constituyen una excepción. Hay varias razones. Los ideales de autocontrol y buen temperamento (Fock 1963:94) pueden ser dos elementos importantes. Otra razón es el control social en la forma de calumnias y acusaciones por alguna transgresión a las normas establecidas. Y por último, el miedo a las represalias sobrenaturales frente a la violación de las reglas constituye otra fuerza coercitiva importante.

Sin embargo, cuando ocurren conflictos, como en la narración arriba, debe haber una organización legal que los resuelva. Casi todos los conflictos dentro del *'noo'wetlheleyh* (el hogar) se consideran "peleas familiares" y se resuelven dentro del grupo bajo la supervisión del *'noo'wetlheleyh*, la cabeza familiar. Todo problema entre dos individuos que no pertenecen al mismo *'noo'wetlheleyh* se tratan mediante la intercesión de los respectivos líderes de familia. Si éstos no pueden llegar a un acuerdo, el conflicto debe ser remitido por el *niyaat* al *wikyihutwek* (consejo de la aldea).

Supuestamente el *niyaat* (el portavoz) debe cuidar el orden en las fiestas, y por ende está autorizado a tomar medidas en contra de todo individuo problemático. También tiene ciertos "poderes judiciales ambiguos; por ejemplo, puede obligar a un ladrón a devolver las cosas robadas"[287] (Métraux 1946:303). Es más un mediador o un arbitro de paz que un juez o un policía. La única institución que puede dictar castigos a los aldeanos efectivamente es el *wikyihutwek* (consejo de la aldea), e incluso así no tiene derecho a imponer un castigo físico (cf. Jespersson 1943:94).

Entre los pueblos matacos hay, pues, una organización legal que se basa en "*una ley de delitos privados*" (Fock 1966:349), y otra en los "*delitos públicos*" (ibíd), a continuación presentados como "conflictos entre individuos" (14.1.1), y "conflictos colectivos" (14.1.2.). La primera parte comprende crímenes tales como: a) latrocinio; b) adulterio; c) violación; y d) homicidio. La segunda parte contiene: a) conflictos individuales agravados; y b) conflictos territoriales, tan bien como los medios de sublimar la agresión: c) el hockey y d) la guerra.

Un delito que no entra en la lista arriba es la mentira o el perjurio. Podrían pertenecer a la esfera de los "conflictos entre individuos". Sin embargo, es dudoso que estas ofensas fueran consideradas alguna vez un "crimen" dentro de la organización legal de los 'weenhayek. Para los

---

287 El texto original en inglés dice: "vague judiciary powers; for instance, he may force a thief to restore stolen goods." (Métraux 1946:303).

interesados, ofreceré a continuación un breve resumen:

Nordenskiöld dijo alguna vez que "tampoco creo que los indígenas mientan entre ellos. Primero se miente al hombre blanco; se le dice lo que supuestamente es lo mejor para la tribu. Se le miente cuando conviene y se le dice la verdad cuando no le puede herir. Si se descubre a un indígena mintiendo, éste reacciones más o menos como un blanco lo hace cuando descubre una broma de Inocentes. Se ríe y piensa que es divertido."[288] (Nordenskiöld 1910:34).

Como ya dijimos es dudoso que una mentira o un perjurio fuera considerado un crimen entre estos indígenas. Si a una persona se le descubre mintiendo o se le acusa de hacerlo, en su opinión no ha hecho nada malo. La reacción que describe Nordenskiöld quizás era la común en estos casos, y lo siga siendo actualmente.

La mentira estratégica, es decir, la mentira hecha para obtener ciertos favores a costa de otros, no es común, y posiblemente nunca lo fue en el pasado. El sistema económico no-capitalista desalentaba este tipo de conducta. Es probable que Nordenskiöld se refiera a esta clase de mentiras cuando dice que los indígenas "no mienten entre ellos". No obstante, las mentiras para proteger a alguien de ser capturado o descubierto son frecuentes. Y, como lo ha manifestado Nordenskiöld, ocurrió lo mismo en la interacción con los mestizos, cuando mentían y engañaban a los indígenas por considerarlos seres no-humanos (op. cit.).

### *14.1.1. Conflictos entre individuos*

a) ***Latrocinio:*** La honestidad y la generosidad tradicional que ha caracterizado a los 'weenhayek y a sus vecinos indígenas las han descrito varios investigadores (ver p.ej. Nordenskiöld 1910:34; Rydén 1936:107; Jespersson 1943:101; Métraux 1946:300). Nordenskiöld afirma que "nadie intenta apropiarse de nada a costa de otros" (1910:34). "Porque uno no roba a sus amigos" (ibíd:109).[289]

---

288 El texto original en sueco dice: "Ej heller tror jag att indianerna ljuga sinsemellan. Den hvite ljuger man för, man säger honom helt enkelt, hvad som kan anses vara till nytta för stammen. Man lurar honom, när det är lämpligt, och talar sanning för honom, när det inte kan skada. Beslår man en indian med osanning, tar han det ungefär på samma sätt som en hvit upptäckten af ett aprilnarri. Han skrattar och tycker att det är lustigt." (Nordenskiöld 1910:34).

289 El texto original en sueco dice:"aldrig försöker den ena tillskansa sig fördelar på den andras bekostnad" (Nordenskiöld 1910:39). "Från sina vänner stjäl man nämligen ej." (op. cit.:133).

Esta “honestidad” no se debe al hecho de que en este pueblo no haya una idea de la propiedad. En la sociedad ‘weenhayek las cosas se dividen en tres categorías:

a) “naturaleza”, que no es objeto de posesión sino la propiedad de los dueños [sobre-]naturales;

b) “cultura”, en donde todo es propiedad colectiva; las casas, los huertos cultivados y los animales domésticos (menos el perro), territorio se conciben como bienes colectivos (Métraux 1946:299);

c) “personal”, las cosas personales que es propiedad individual (ver 4.8.), por ejemplo las herramientas, las llicas, las ropas y las armas; estas armas pueden tener una marca o un diseño especial que denote su propiedad (ibíd:300); o bien se reconoce un artefacto por la mano de obra puesta por el producente y dueño.

La ausencia del latrocinio tampoco debe a un carácter especialmente bueno entre los ‘weenhayek. Simplemente tiene que ver que todos tienen acceso a todos los bienes. No hace falta robar algo de alguien si todos tienen acceso a todo.

Sin embargo, tras los contactos con los mestizos y su relativa deshonestidad, parece que el latrocinio ha aumentado también entre los ‘weenhayek y los otros pueblos matacos. Los mestizos y criollos nunca respetaron la propiedad de los indígenas a menos que estuviera protegida por la fuerza, y los indígenas rápidamente aprendieron a ver la propiedad de los mestizos de la misma manera.

La costumbre de robar se propagó entre los grupos indígenas cuando entraron en contacto con los mestizos por algún tiempo (Nordenskiöld 1910:135). Esta explicación de la diferencia entre la situación antes de inicios del siglo XX y la situación actual es importante. Por eso no puedo concordar con por ejemplo Palavecino, cuando él asegura que “el colectivismo” — “debilita el sentido de la propiedad individual” (Palavecino 1964:383). Mi conclusión es que es justamente al revés. Es la idea occidental de “propiedad privada” que ha debilitado la ética de no robar.

Actualmente el latrocinio “de ningún modo es un hecho poco frecuente”[290] (Fock 1966:349). La ideología básica a la que se refiere Nordenskiöld sigue presente, no obstante. La gente no debería robar. “Cuando alguien necesita algo, no lo debe tomar, sino pedirlo a quien lo tenga”[291] (Fock 1966:350).

290 El texto original en inglés dice: [Theft] “is by no means rare” (Fock 1966:349).

291 El texto original en inglés dice: “When you need anything you must not take it, but ask for it from someone who possesses it” (Fock 1964:350).

Por esto es que cuando una persona cosecha, "no está cosechando para sí misma sino para todos" (ibíd). Esto da como resultado que el "castigo" para el ladrón sea en muchos casos "práctico" o "pedagógico".

Fock expresa sus dudas del latrocinio como una ofensa "individual":

> Parece muy poco probable que el latrocinio entre los matacos se puede calificar de delito privado. No son los derechos de propiedad privada los que se violan con esta conducta social, porque se considera que el beneficio de los objetos que fueron robados pudieron alcanzarse mediante un pedido. En realidad lo punible es la ociosidad, porque si una persona tiene dedicación, puede producir y obtener por trueque lo que necesita. Se trata más de tomar la ley en las manos para obtener ganancias privadas, un acto dirigido contra la economía de la comunidad; por lo tanto es más un caso de delito público que de otro tipo" (1966:351).[292]

De todos modos, Fock divide las sanciones en tres categorías: i) un principio compensatorio; ii) un principio de represalia, y iii) un principio retributivo (op. cit.:350–351). El primero (i) funciona cuando la parte afectada se dirige al ladrón identificado o a su familia, y le solicita una indemnización en forma de dinero, un animal doméstico, etc. Si el ladrón es menor de edad, se notifica a sus padres y éstos le reprochan.

El segundo principio (ii) se aplica cuando la identidad del ladrón se revela mediante el reconocimiento de sus huellas, o cuando los bienes robados se encuentran en su casa cuando está fuera. En este caso la parte afectada puede tomar algo que posea el ladrón, como una cabra, un cerdo, u otro animal, y matarlo a modo de represalia con fines pedagógicos ante todo, puesto que la carne se repartirá entre todos los aldeanos.

La tercera sanción (iii) se aplica cuando la identidad del ladrón es desconocida. Se puede tender una trampa que ocasiona daños físicos. Fock da un ejemplo de un horticultor que ató una serpiente venenosa a la cerca de su huerto, y de otros que escondieron espinas de cactus en el suelo donde pisaba el ladrón (ibíd). Nunca se hace a los propietarios responsables por

292 El texto original en inglés dice: "Whether theft among the Mataco can be termed private delict seems very doubtful. It is not the rights of private ownership that are infringed, for it is seen that some of the same benefits that were subject to theft could have been requested — and obtained. In reality it is laziness that is punished, for given sufficient industry, a person can himself produce and obtain by barter what he needs. Here it is therefore more a matter of taking the law in to one's own hands for the sake of private gain, an act directed against the community economy, and consequently more a case of public delict." (1966:351).

este tipo de acciones.

En casos de robo de alimentos, las familias mismas toman medidas o piden la ayuda del *niyaat* (portavoz). Éste puede obligar a una persona a devolver las cosas robadas si está seguro de su culpa (Métraux 1946:303). En casos más graves se somete el problema al *wikyihutwek* (consejo), y es posible que todos del pueblo participen hasta descubrir y sentenciar al ladrón. El castigo por latrocinio siempre es de carácter tanto económico como social. El ladrón tiene que devolver lo robado o dar a cambio algún tipo de compensación. Además, también queda expuesto al escarnio de toda la aldea.

b) ***Adulterio:*** La infidelidad se considera un crimen grave, y a menudo su simple sospecha causa muchos problemas. Rydén afirma que los celos son frecuentes y patentes entre las mujeres del Chaco (1936:174). Si se presenta alguna prueba de relación fuera de matrimonio, la mujer afectada inmediatamente entra en acción, ayudada en ocasiones por su madre o su hermana. La mujer deshonrada ataca a la mujer que ha seducido a su marido. A menudo la pelea se convierte en un verdadero torneo boxístico donde no faltan heridas graves (ver p.ej. Jespersson 1943:107).[293]

Al hombre se lo suele castigar de manera diferente. Su mujer y sus parientes lo pueden capturar y golpearlo públicamente. De acuerdo con Jespersson el peor castigo es ser desnudado en el centro de la aldea (1943:102) ya que éste es un acto más degradante socialmente hablando. La infidelidad de la mujer se considera más grave que la del hombre (Fock 1966:351). Esto es válido al menos si el hombre ha tenido un amorío con una muchacha que aún no está casada.

El poder defensivo de una mujer y su interés en conservar y defender a su marido pueden manifestarse en sus "armas secretas", las cuales han de usarse si es engañada, o pueden mostrarse como una terrible amenaza a todas las que estén interesadas en su esposo. Estas armas son variadas: van de objetos relativamente inofensivos como "guantes de boxeo", hechos del cuero del tapir (Nordenskiöld 1910:81; Ilustración 37), a verdaderas armas, tales como las patas de un puma o la espina de la raya. Incluso se dejan crecer las uñas por un buen tiempo para utilizarlas como arma (Fock 1966:351).

---

293 Jespersson relata una lucha entre dos mujeres indígenas del Chaco. La suegra atacó a su joven nuera, que intentaba defenderse con un cuchillo; uno de los espectadores le quitó el cuchillo y la disputa se resolvió con las manos vacías (1943:107).

Es obvio que el hombre es culpable de la seducción, si, por ejemplo, ha estado involucrado en problemas semejantes anteriormente; si la mujer seducida es casada, se considera la ofensa como algo más grave. Entonces el hombre engañado puede tomar medidas al respecto, las cuales pueden llegar inclusive a la muerte del seductor. De acuerdo con mis informantes, el esposo engañado podía espiar a su mujer, y cuando la encontraba en brazos de su amante, les mataba a ambos. Como son cuentos que a la gente le gusta repetir, existen varios tales historias de crímenes amorosos.

Si la infidelidad es frecuente, el resultado a menudo es el divorcio (ibíd:352; ver 12.5.4.). Cuando esto ocurre, el cónyuge traicionado se queda en la casa a cargo de los hijos, y el cónyuge ofensor tiene que irse, llevándose consigo solamente sus pertenencias personales, como ropa, llica y herramientas (ver 4.8.). De esta manera, la descendencia no desempeña ningún papel cuando llega la hora de decidir sobre el futuro de los hijos en uno de estos casos (cf. 12.3.3.). Un cónyuge traicionado que no tenga hijos, a menudo se suicida, mientras el que tiene hijos, siempre se vuelve a casar casi inmediatamente después.

El castigo para la infidelidad es doble como lo dijimos antes: i) social — el cónyuge acusado se convierte en el blanco de las críticas de la aldea, y si se lo desnuda en la plaza, en el blanco de las bromas de los aldeanos; ii) económico — la pérdida del hogar, los hijos y la pertenencia a la unidad económica básica de la sociedad 'weenhayek — el *'noo'wetlheleyh* (hogar).

Si el adulterio conduce al homicidio, el conflicto cobra mayor importancia y ya no se considera un asunto individual (ver 14.1.2.).

c) ***Violación:*** Los casos de violación son rarísimos en esta sociedad por varias razones. Normalmente las mujeres desempeñan un papel activo en las relaciones sexuales, y un hombre casi nunca toma la iniciativa. Además, las mujeres gozan de una elevada posición social y casi siempre son capaces de defenderse por sí solas. De esta manera, se considera casi imposible y sobre todo improbable que un hombre viole a una mujer.

Una mujer puede obligar a un hombre a tener relaciones sexuales en ciertas condiciones (ver 12.5.1.). Pero en este caso no se utiliza la fuerza física sino la presión social. Si él no acepta su invitación, no se le considerara un hombre "de verdad". No obstante, esto no se cataloga como una especie de "violación".

El único caso en que una relación sexual es considerada una violación es cuando un hombre mayor ha abusado de una joven, y ésta ha quedado afectada sicológica o físicamente. El castigo en este caso como en el anterior

es doble: i) social — se considera al hombre como un criminal de la peor clase; y ii) económico — la familia de la joven pide una cabra, un cerdo o algún animal al violador. Si el hombre es casado, también puede ser castigado por adulterio (Fock 1966:351).

d) ***Homicidio:*** El homicidio se divide en dos categorías: i) asesinato dentro del *'noo'wetlheleyh* (grupo familiar); y ii) asesinato fuera del *'noo'wetlheleyh*. La primera categoría (i) se considera un acto privado y nunca se castiga, en tanto que la segunda (ii) casi siempre conduce a conflictos colectivos (ver 14.1.2.).

Tradicionalmente las formas más comunes de homicidio en el grupo familiar fueron el infanticidio y el gerontocidio o eutanasia, en tanto que el fratricidio es probable que siempre haya sido de una frecuencia casi inexistente. El aborto y el infanticidio son considerados soluciones naturales al problema de un embarazo no deseado. Si una muchacha es demasiado joven para asumir la responsabilidad de madre, si es abandonada por el padre de la criatura, o si ha dado a luz a gemelos, se comete infanticidio (o aborto).[294]

El aborto se puede realizar presionando fuertemente el abdomen o golpeándolo hasta que el feto muera. Esto se realiza cuando la gestación es inmediatamente visible, es decir, hacia el tercer mes de embarazo. Una vez muerto el feto, se practica un desalojo inmediato del cuerpo. En los casos de infanticidio se sofoca al recién nacido.

El gerontocidio, es decir, la muerte de los miembros ancianos y enfermos del *'noo'wetlheleyh* (grupo familiar) fue más común cuando los 'weenhayek eran más nómadas. Se lo consideraba una forma de eutanasia, una manera de aliviar el prolongado sufrimiento de los ancianos enfermos de la familia (Nordenskiöld 1910:35), sobre todo antes de partir hacia un nuevo campamento. Para el efecto se utilizaban lanzas, se rompía la columna de la víctima, o incluso se la enterraba viva (Métraux 1946:328). Según lo que sepa yo, esta práctica ya es inexistente. El último testimonio que tengo de gerontocidio fue de los años 1960.

El fratricidio, como lo dijimos antes, es muy poco frecuente. Cuando se lo ha hecho, se calla el crimen y el culpable generalmente se traslada a vivir con otros familiares en una aldea distante. Los crímenes intra-familiares como el infanticidio, el gerontocidio y el fratricidio se consideran, pues,

294 Para una discusión más detallada de las razones que llevan al aborto y al infanticidio, véase Vol. 6, Nordenskiöld (1910:34), Métraux (1946:320) y González (1968:911–912).

asuntos privados y nunca la comunidad los castiga. Ni siquiera se los castiga indirectamente. Sin embargo, siempre que dos familias están involucradas (ii), es decir, si ha sido asesinado un yerno o una nuera, el asunto inmediatamente se convierte en un conflicto colectivo (ver 14.1.2.).

### *14.1.2. Conflictos colectivos*

Por lo general los conflictos individuales se consideran privados, y por consiguiente están fuera de la jurisdicción del consejo de la aldea. En cambio, los conflictos colectivos requieren negociaciones, y a veces un árbitro o hasta la intervención del consejo de la aldea.

a) ***Conflictos agravados:*** Como dijimos en la sección anterior (14.1.1.), el adulterio puede conducir al homicidio, y éste, si se lo comete fuera de la propia parentela inmediata, siempre se convierte en un conflicto colectivo.

Si la infidelidad conduce al homicidio, se considera una medida demasiado drástica, aun si es un "crimen pasional" (cf. Fock 1966:352). El cónyuge acusado inmediatamente se convierte en la parte afectada y se ha de buscar algún tipo de recompensa por la pérdida. Lo mismo ocurre cuando una pelea ha desembocado en un homicidio, o cuando alguien es acusado de haber hecho que alguien se suicide (p.ej. mediante la infidelidad).

De acuerdo con Fock, la recompensa puede dividirse en tres clases: i) recompensa económica; ii) homicidio retributivo; y iii) homicidio compensatorio de un enemigo. Cada una de estas clases representa una etapa superior en la gravedad del conflicto (1966:352–353).

En el primer caso (i) la parte afectada, es decir, la parentela de la víctima, envía una comisión para exigir una compensación. Los representantes armados tradicionalmente se pintaron el rostro y visitaron la aldea, o la parte de la aldea donde vivía la familia del culpable. Con la ayuda de un mediador, por lo general el *niyaat* de la aldea, los demandantes exigían una compensación económica. Dos caballos y dos ovejas, o diez cabras, podían ser una compensación razonable. Si la familia demandante quedó satisfecha, el conflicto terminó.

Si la familia afectada no quedó conforme, o ni siquiera intentó negociar, el resultado quizá fue un homicidio retributivo. Todos los hombres del grupo familiar se armaron y atacaron a la familia del asesino. Si no lograron matar a uno o varios de sus miembros, regresaron a casa e involucraron a toda la banda. Así, el conflicto crecía fácilmente y podía terminar en la guerra (ver d.). Si más de una persona había muerto en el ataque, la parte acusada se convertía en la parte afectada y planeaba a su vez ataques para

vengar la muerte de sus miembros. El conflicto podía continuar hasta que los dos grupos quedaran a mano o que llegaran a cansarse de los ataques, o simplemente, hasta que un mediador tuviera éxito en arreglar el asunto con una compensación económica.

Si la sociedad estaba en guerra, había una tercera posibilidad de compensación (iii). Esta era que el culpable fuera donde los enemigos, matara a uno de sus guerreros y regresase con su escalpa. Así, se podía compensar la pérdida colectiva de un guerrero con la muerte de otro.

Si la compensación era imposible o el crimen se consideraba peligroso para toda la banda, el culpable solía ser ejecutado públicamente o condenado a un exilio permanente (Métraux 1946:301). Actualmente un criminal que amenace la seguridad de los individuos o de la aldea es entregado a las autoridades policiales de la localidad.

Por varios decenios, hasta fines del siglo XX, el misionero considerado "*el pastor*", o sea el responsable máximo de la Misión Sueca jugó un papel importante como un híbrido de última instancia indígena y primera instancia exterior. Esta instancia actuaba como juez de paz o mediador a alto nivel. Si ocurrió un caso que se consideró demasiado grave hasta para "el pastor", se involucró a las autoridades locales, la policía o los militares. Uno de los resultados de esta mediación y las enseñanzas de los misioneros, en combinación con el duro trato que recibieron los acusados en los calabozos y las prisiones públicos, fue la disminución drástica de los homicidios durante las últimas décadas del siglo XX.

Hoy en día se resuelven los conflictos individuales igual que antes, eso es dentro del grupo familiar, aun si los crímenes cometidos son ofensas según la ley nacional. Los conflictos colectivos que no pueden ser resueltos por el *niyaat* o el consejo de la aldea ahora a veces son sometidos a consideración de las autoridades. (Ver adelante para los conflictos transculturales).

En general, los 'weenhayek se rehúsan con tenacidad a someter sus casos legales a las autoridades nacionales, puesto que su experiencia del sistema legal son en su mayor parte negativas. Sufren la discriminación y los malos entendidos debido a la barrera lingüística y el racismo endémico del sistema oficial. El resultado de un informe a la policía a menudo ha sido que el demandante ha sido puesto en prisión junto con el culpable.

b) ***Conflictos territoriales:*** En el pasado muchos conflictos entre bandas adyacentes se originaban en conflictos territoriales, los cuales a su vez podían tener su origen en prolongadas sequías, cursos fluviales alterados, territorios disminuidos, etc. La gente luchaba por ejemplo por partes de los

ríos con abundante pesca (Rosen 1921:189), territorios con buenos recursos cinegéticos, o bosques de árboles frutales apetecibles.

El crecimiento y la consiguiente fisión de un *wikyi'* a menudo ocasionaban repetidos conflictos territoriales antes de que se establecieran nuevas fronteras. Lo mismo ocurría cuando los mestizos empezaron a asentarse en el área. Después de la "pacificación" de los 'weenhayek, los conflictos territoriales disminuyeron. Últimamente, la demarcación y la defensa de las fronteras de los territorios legales de los 'weenhayek, adquiridas por el esfuerzo de los misioneros, han sido totalmente pacíficas.

c) ***Hockey:*** Los 'weenhayek conocían sólo un juego de pelota, el *ha'lààlhota'* o "hockey" (Nordenskiöld 1910:66, 178).[295] Se consideraba al mismo tiempo una diversión y un deporte. Niños adultos y hasta ancianos participaban. Los jugadores se dividían en dos equipos, cada uno con un número de diez a veinticinco jugadores. Las reglas se parecían a las del rugby o el hockey occidental. La idea era llevar la pelota de madera a la parte superior de la pila de leña del oponente. Los instrumentos eran cachavas o bastones curvados parecidos a los que se utilizan en el hockey (Rydén 1936:172–174). Un puntaje definido se decidía antes del inicio, y el juego terminaba cuando un equipo llegaba primero al número de goles pactados.[296]

Para los jóvenes, el hockey era también una forma de mostrar sus habilidades y de pavonear, un complemento de los bailes. Cuando en el juego participaban dos aldeas, se añadían otros detalles. Se solía hacer una apuesta por cada equipo, una cabra, ropa, etc. El equipo que ganaba se llevaba las apuestas — o invitaba a sus oponentes a una fiesta.

El hockey entre aldeas también era un instrumento político importante. Se lo utilizaba como un medio de sublimar la agresión, y según los indígenas, como un sustituto de los conflictos armados entre las aldeas que estaba enfrentadas unas con otras (Métraux 1946:334; Fock 1982:23). En lugar de hacer la guerra, se libraba la batalla en la arena deportiva.

---

295 Nordenskiöld lo llama "juego de pelota" (sueco: '*bollspel*') jugado con "bastones parecidos a nuestras cachavas de hockey" (sueco: '*liknande våra hockeyklubbor*') (1910:66). Fock lo llama "*hockey*" (1982:23). El informante de Fock, Nicodemo, lo llama *naahatla* (Wilbert & Simoneau 1982:124).

296 Una viva descripción de un juego de hockey se encuentra en Rydén (1936:171–175). (Ver también Nordenskiöld 1910:66; Rosen 1921:237–238 y Ilust. 244; Métraux 1946:334; y Fock 1982:23 e Ilust. 6).



*Foto 15. Niños 'weenhayek jugando el hockey tradicional en la escuela de la misión en Villa Montes en 1984.*

El juego de hockey también era un instrumento de control permanente de la fuerza competitiva de las aldeas y los grupos vecinos. Una aldea creciente tenía más y mejores jugadores que una cuya importancia estaba disminuyendo. Cuando surgían conflictos, una aldea sabía inmediatamente la fuerza y la valentía de sus oponentes. Así pues, muchos conflictos potenciales podían ser mediados fácilmente pues ambas partes anticipaban el resultado.

Después de la pacificación del área, en la Guerra del Chaco, el hockey perdió esta función política. En los años 1950 y 1960 fue abandonado poco a poco. Varias razones parece que contribuyeron a su ocaso. La necesidad política del hockey ya no existía. Los mestizos veían con desprecio este juego "primitivo". En la aldea de Embarcación un misionero noruego predicó sobre la necesidad de abandonar todo juego de pelota. Después de un tiempo de ruptura de deportes de pelotas, el fútbol fue introducido por los mestizos. Paulatinamente este deporte se convirtió en el nuevo pasatiempo en muchas aldeas, y así sustituyó este aspecto del hockey. Incluso se dice que las autoridades argentinas por decenios prohibieron todo tipo de juegos "indígenas", incluyendo el hockey.[297]

297 En la Argentina están prohibidos todos los juegos de azar, apuestas en especies y dinero. Para jugar los participantes necesitan un permiso policial especial, algo que los indígenas nunca podrían obtener. No se sabe a ciencia cierta si esta prohibición incluye al hockey, pero

En los años 1980 se jugó el hockey únicamente en la escuela de la misión en Villa Montes como una actividad física, una diversión, una forma de conservación de la tradición 'weenhayek, y una suerte de orgullo étnico para los niños. En los años 1990 parece que se perdió de nuevo.

d) ***Conflictos armados:*** De lo que sabemos sobre el Chaco a principios de siglo XX, los conflictos armados parece que eran frecuentes,[298] aunque las bajas en cada batalla eran pocas (Nordenskiöld 1910:120). Como la información que poseemos proviene de estas fuentes relativamente tardías, esta idea puede ser históricamente falsa, en cuanto que las frecuentes luchas durante el siglo XX seguramente eran causadas por la creciente presión de los blancos (cf. Métraux 1946:234). Sabemos por ejemplo que en el pasado, las luchas entre las bandas del mismo grupo etno-lingüístico a menudo eran sustituidas por partidos de hockey o se prevenían mediante alianzas (ver 12.4.2.).

Los conflictos armados entre dos grupos étnicos se asemejan en gran medida a los conflictos locales entre las bandas. Los conflictos territoriales, el homicidio o la sospecha de homicidio por intervención esotérica o robo de animales domésticos eran las razones más comunes para iniciar un conflicto armado contra un grupo vecino (Métraux 1946:313).

Las campañas eran generalmente conducidas por el *niyaat* o el *hiyaawu'* (ver 13.4.1. y 13.4.3.) y daban inicio con una embriaguez ritual. La táctica más común eran los ataques sorpresa matutinos. Las armas utilizadas eran arcos y flechas, palos o lanzas. Se procuraba matar a todos los hombres y tomar sus escalpas (cueros cabelludos) como trofeo. Las mujeres y los niños eran capturados como prisioneros de guerra y llevados a casa con las huestes victoriosas (o se los canjeaba por otros prisioneros, muchos de los cuales eran incorporados después a la sociedad mediante el matrimonio o la adopción). La fiesta para celebrar la victoria, ilustrada en la cita del mito en el inicio de este capítulo, se solían celebrar después de un ataque exitoso (Métraux 1946:313–315).[299]

---

es posible porque últimamente se han hecho apuesta en dinero.

298 Ver por ejemplo: Nordenskiöld (1910:18, 119–127, 155, 159); Rosen (1921:184–189); Métraux (1946:313–315).

299 El tema de las guerras indígenas del Chaco ha sido abordado por Nordenskiöld (1910:18, 119–127, 155, 159); Rosen (1921:184–189); Rydén (1936:150–151, 166–168); Jespersson (1943:96–97); Métraux 1946:313–315); y Belaieff (1946:378).

Las condiciones para la paz se basaban en un principio de compensación. Si alguien había muerto en manos del enemigo, se podía alcanzar la paz sólo cuando moría un oponente, o cuando la familia del asesino entregaba una compensación en forma de ovejas, caballos o cabras a la familia de la víctima (Nordenskiöld 1910:124). De la misma manera se solucionaban conflictos armados de grandes proporciones entre grupos étnicos.

Después de principios de siglo, cuando la creciente amenaza de los mestizos se hizo más y más patente para los indígenas, los conflictos entre grupos indígenas se suprimieron y se crearon varias alianzas entre parcialidades étnicas (ver 2.4.7.), como aquella entre los tobas y los pueblos matacos, antiguos enemigos (cf. Métraux 1946:313) para poder ofrecer resistencia a los poderosos blancos.

### *14.1.3. Conflictos con los mestizos*

Los indígenas ‘weenhayek aumentaron los contactos con los mestizos después de principios de siglo. Las migraciones a los ingenios azucareros de la Argentina y el trabajo asalariado en las recién creadas haciendas ganaderas enseñaron a los indígenas “las maneras de los blancos”. Estas experiencias condujeron a la creación de un término para los blancos y los mestizos, a saber, *‘ahààtalhayis* (“los de la faz de un muerto”) cuya tez sorprendió a los antepasados de los ‘weenhayek porque parecía el color que toma la piel de sus muertos. Este término contrasta con *waajkyàs* (“los que vienen de donde el mar tiene su cola”), que se utiliza para referirse a los misioneros (ver 2.2.9. y 4.2.1.).

Los criollos, eso es los colonos blancos de descendencia americana, que vinieron a la región en el siglo XX, se dedicaron a la ganadería a gran escala y nunca se sintieron realmente amenazados por los indígenas. Sus armas eran superiores y los ejércitos bolivianos y argentinos ya habían desarmado a los indígenas y hasta les habían quitado sus caballos muy conscientes de la cultura ecuestre indígena que había llegado a ser un problema para los criollos en la Argentina.

Además los criollos consideraban a los ‘weenhayek como seres inferiores que preferiblemente debían ser exterminados. Participaban en campañas para “liberar” el área de indígenas o emplearlos como sirvientes. Criollos jóvenes podían salir montados con sus rifles para “matar indios” sólo de placer. Todo esto hizo que los indígenas vieran en ellos enemigos pronosticadores, odiados pero también temidos.

Cuando los mestizos aparecieron en el Chaco, eran gente pobre, al igual que los indígenas. Pero no tenían el vasto conocimiento de los recursos

naturales que sí tenían los indígenas. Por ello tenían que vivir de comercio menor y *changas* (trabajar a jornal), etc. En el comercio siempre intentaban engañar a los indígenas, pues era una forma de aumentar su escaso beneficio. Cuando buscaban trabajo en las haciendas ganaderas de los colonos blancos, competían con los indígenas. Una vez levantado un pequeño *puesto* (la pequeña casa de un colono), el mestizo intentaba aprovecharse de los indígenas siempre que podía. Los mestizos mostraban un desprecio abierto por todo lo que les podía recordar de su origen indígena, naturalmente incluyendo todas las manifestaciones de la cultura indígena.

Las historias de indígenas engañados o utilizados por mestizos son muchas. Nordenskiöld nos habla de un joven chorote a quien se le ofreció compartir el botín que algunos mestizos pretendían sacar de la casa de un colono; pese a que el joven se negó a participar en el robo, más tarde fue acusado del delito (1910:135). Jespersson describe una situación en la que los matacos mal pagados intentaban complementar sus escasos ingresos robando alimento. Los que eran descubiertos por los mestizos eran expuestos a "duros castigos, que no tenían proporción con la ofensa y lo único que lograban era despertar sentimientos de venganza en ellos" (1942:192).[300]

De alguna manera, el establecimiento de misiones evangélicas entre los pueblos matacos durante las primeras décadas del siglo XX alteró la situación:

> Los misioneros británicos han realizado activos esfuerzos por asegurar la vida y la propiedad de los matacos; su presencia ha detenido las matanzas y otros actos de injusticia, y como la misión posee derechos civiles, y por lo tanto, puede marcar al gran número de animales domésticos (ovejas y cabras) que le pertenecen, representa una garantía — la única — de la propiedad legal de los matacos (Fock 1966/67:97).[301]

Naturalmente todos los contactos con los mestizos no podían pasar por la misión, y las injusticias resultantes continuaban, aunque en una magnitud mucho menor. Los pueblos matacos nunca tenían ningún tipo de seguridad

300 El texto original en sueco dice: "hårda straff, som ej stodo i proportion till förbrytelsen och blott kommo hämndkänslan i deras själar att mogna" (Jespersson 1942:192).

301 El texto original en inglés dice: "The British missionaries have made an active effort to assure the life and property of the Mataco; their presence has stopped killings and many acts of injustice, and as the mission possesses civil rights, and therefore, for example, can brand the many domestic animals (sheep and goats), belonging to it, it represents a guarantee — the sole one — for the legal property of the Mataco" (Fock 1966/67:97).

social, y su actitud hacia el mundo mestizo que les rodea se pone de manifiesto en la irónica expresión de un documento wichí, citado por Fock: "*Antes no sabíamos que había gobierno; ahora escuchamos que hay uno que es como nuestro padre. También somos los hijos*" (1966/67:103).[302]

Durante los últimos años del siglo XX, los 'weenhayek alcanzaron una posición social superior frente a los mestizos y en consecuencia recibieron un mejor tratamiento. Esto a su vez ha dado lugar a conflictos más abiertos con los mestizos. El acontecimiento más espectacular fue el saqueo de una tienda en Crevaux en 1984, cuando los 'weenhayek se apoderaron de todo el azúcar de un tendero mestizo que se había negado a venderlo para poder así subir los precios. A modo de compensación, la tienda fue saqueada por completo (cf. Boerenkamp & Schuthof 1985:64). Este era el resultado de las continuas agresiones y engaños que los 'weenhayek habían sufrido por parte de los mestizos a lo largo de los años.

### *14.1.4. Conflictos transculturales*

Con la 'encapsulación' de los 'weenhayek en la sociedad nacional los conflictos con los blancos han aumentado en número y en carácter. Anteriormente hemos notado la injusticia total que experimentaron los indígenas de los mestizos criollos en el inicio del siglo XX. Pero los conflictos no se limitaron a choques culturales entre individuos. También había un enfrentamiento de sistemas legales. Lo que era, o todavía es, un crimen en una de las dos culturas puede ser totalmente legal en la otra.

Mi primera experiencia de tales conflictos transculturales, eso es entre el sistema legal 'weenhayek y el sistema correspondiente de la sociedad boliviana nacional, ocurrió en el hospital de Villa Montes en 1978. Una mujer no aceptó su recién nacido y lo mató durante la noche. En la mañana las enfermeras encontraron al bebé muerto y iniciaron una calamidad tremenda. Por coincidencia estaba yo en el hospital por otro asunto.

Según las leyes no escritas de los 'weenhayek la decisión de aceptar o repudiar a un bebé se deja a la madre.[303] Por eso, según la convención de ellos, la joven no había hecho nada punible. El problema fue que, según las leyes bolivianas, había cometido un crimen y estaba en peligro de sufrir una larga estadía en la cárcel. En la discusión siguiente había varias amenazas

302 El texto original en inglés dice: "Before we were unaware that there was any government; now we hear that there is one which is like our father. Also we are the sons" (Fock 1966/67:103).

303 Los 'weenhayek practican la costumbre de '*couvade*'; ésta, y la ideología relacionada al parto y la recepción de niños recién nacidos, han de tratarse en Vol. 6.

de llamar a la policía. No me acuerdo en detalle los pasos en el proceso, ni todos los argumentos, pero la decisión definitiva fue tomada por un médico en jefe. Su argumento principal fue: "¡La mujer es tonta! ¡No sabe nada mejor!" Esa vez no protesté contra la manera condescendiente; salvó la joven de un castigo largo.

Un tiempo después llegó a mis manos un artículo sobre un caso parecido en la Argentina (González 1968). En ese artículo se describe un caso de infanticidio, pero esa vez atribuido al padre. La niña "nació alrededor de diez horas antes de que se produjera su violento deceso" (op. cit.:908). El perito antropológico González presenta una pericia basada en la marginalidad del acusado y la culpa evidente de la sociedad nacional de poder proveer los recursos necesarios para el abastecimiento de su familia. Sufren de "una alimentación extremadamente defectuosa" (op.cit.:916). Añade varios datos etnográficos, tomados de, entre otros, Métraux (1944) que informa sobre la frecuencia alta de infanticidio entre los wichí, para reforzar su argumentación. El artículo de González lastimosamente no nos proporciona el resultado del pleito.

Durante mi tempo en el campo ocurrieron varios otros incidentes del tipo 'transculturales', aunque no estuve personalmente involucrado. En la mayoría de los casos con un no indígena como autor, fueran de homicidio, violencia, o violación, etc., el criollo o mestizo, si es que se estableció la culpa, fue detenido por algunos días y después por una u otra razón fue soltado silenciosamente.[304]

Casos enteramente indígenas, eso es con un autor indígena y una víctima indígena, como ya hemos notado, nunca fueron reportados a la policía, fueran amenazas, infanticidios, peleas, violencia, etc. Los únicos casos reportados o tratados eran los donde intervino un agente del exterior, en la mayoría de los casos un profesor no indígena de la escuela.[305] Sin embargo, casi nunca resultaron en un juicio ya que la policía o carecía de recursos, como gasolina para su vehículo, o de interés en meterse en "asuntos internos" de los indígenas.

La situación descrita arriba fue representativa para los años 1970 y 1980. Ahora la situación legal está cambiando, con la educación de los mismos

304 Cf. la situación en la Argentina descrita por Braunstein: "El caso evolucionó como tantos otros - - - el homicida fue encarcelado y liberado un tiempo después por defectos de procedimiento y la intervención de algún abogado hábil" (2010*b*:8).

305 Braunstein constata de la Argentina que: "En todos los casos que conocemos siempre existe un particular no indígena (maestro, agente de salud, religiosa) que ha actuado para impostar la parte civil agraviada" (2010:3)

‘weenhayek, con la influencia de valores ajenos, y con la nueva legislación boliviana que en teoría refuerza la posición del indígena, aunque todavía falta mucho en la aplicación práctica. Bolivia, como la Argentina, está todavía en camino hacia “una codificación plural para un país multiétnico” (Braunstein 2010:7).[306]

Como ya aparecen jóvenes ‘weenhayek que están estudiando Derecho, hay cierta esperanza de que se establezca un mutuo respeto entre los dos sistemas legales y que los mismos ‘weenhayek (y no los antropólogos) funcionen como peritos. Porque el abuso de un tal convenio puede ser de los dos lados.

Por casualidad, uno de los pocos casos en Suecia en que me han llamado como perito fue de un argentino, de descendencia indígena, según él mismo, de origen wichí, que estaba acusado por abuso sexual. Las víctimas le acusaron por haberles tocado en regiones íntimas del cuerpo bajo la rúbrica de ‘tratamiento chamánico’. Su defensa constituyó en decir que esa manera representó lo que había aprendido de su padre que era chamán wichí en el Chaco argentino. Mi peritaje invalidó su explicación, seguramente inventada. Fue condenado por el delito.

En un ámbito transcultural siempre habrá algunos individuos innovadores que aprovechen la discrepancia entre los dos sistemas en cuestión (Barth 1967:664–665), como el supuesto “chamán” en el caso anterior. Por eso es muy importante plantear un conocimiento del ‘otro’ en ambas partes e introducir un ámbito de respeto mutuo, sin dar lugar a manipulaciones de los sistemas. A mi parecer, esto es concebible sólo en un diálogo entre conocedores de la ley de ambos lados, en una colaboración entre abogados ‘weenhayek y criollos.

## 14.2. Las condiciones actuales en la sociedad ‘weenhayek

El desarrollo de las condiciones actuales en la sociedad ‘weenhayek ha sido esbozado en las secciones anteriores. Aquí me limitaré, por lo tanto, a ofrecer un resumen general de los acontecimientos más significantes en las últimas décadas del siglo XX en las aldeas ‘weenhayek de Algarrobal y Villa Montes, con algunas observaciones comparativas de otras aldeas. Los acontecimientos más recientes se tratarán en Vol. 2.

306 Vease el volumen introducido por Braunstein (2010*a*), dedicado casi enteramente al estudio de los derechos de los indígenas del Gran Chaco.

### *14.2.1. Algarrobal*

Durante mi primer trabajo de campo (1976–1979), y quizás ya mucho antes, Algarrobal tenía una organización política muy estable. El carismático líder familiar de un grande e influyente grupo residencial que estaba asentado en la parte oeste de la aldea, *'Aqààyek'is*,[307] era el *niyaat*, y un líder familiar del centro de la aldea, *Ts'iilhiten*, el *nolhààmetwo'* o encargado evangélico de Algarrobal. Ambos personajes eran líderes importantes que realizaban sus tareas con una autoridad natural.

*'Aqààyek'is* pertenecía a la tercera familia más numerosa del *wikyi' peelas* de Algarrobal. Se había convertido en *niyaat* cuando todavía se hallaba en los treinta años. *Ts'iilhiten* provenía de la segunda familia más importante del *wikyi' peelas*, pero no tenía lazos de consanguinidad con la familia del primero. Fue uno de los primeros en convertirse a la fe evangélica gracias a la "hermana" Astrid, la legendaria misionera sueca (ver 2.6.2.), y aunque para entonces sólo tenía veinte años, se convirtió en el encargado de la aldea hacia 1960.

Como los dos eran líderes autoritarios, a menudo se encontraban enfrentados, y su lucha por la primera posición condujo en ocasiones a conflictos abiertos que tuvieron que ser resueltos con la mediación de los misioneros de la Misión Sueca Libre de Villa Montes. En 1980 *'Aqààyek'is* murió repentinamente y *Ts'iilhiten* asumió sus funciones, convirtiéndose así en un doble líder. Así fue durante tres años.

Pero *Ts'iilhiten* pronto descubrió que este doble liderazgo no era lo que quería. Por consiguiente, en 1983 convenció al consejo de la aldea de que aceptara a un familiar lejano, *Tààtnaj*, que se había mudado a Algarrobal hace poco, como el nuevo *niyaat*. *Tààtnaj*, sin embargo, fue un completo fracaso. No podía siquiera mantener a su familia (ver 11.1.1.), mucho menos podía atender los asuntos de la aldea. Recibió duras críticas y después de siete u ocho meses de continuos problemas, en los cuales *Ts'iilhiten* tuvo que hacer de mediador y hacer el trabajo por su cuenta, todos, hasta él mismo, estuvieron de acuerdo en que *Tààtnaj* debía ser remplazado.

La elección de su sucesor en abril de 1984, de acuerdo con mis informantes, siguió el modelo tradicional. Primero se tuvieron largas discusiones acerca de los posibles candidatos. A uno de los hijos del antiguo *niyaat*, *'Aqààyek'is*, se le preguntó si quería ser candidato, pero se rehusó. Finalmente un joven de nombre *'Inààte'*, yerno del líder fallecido, estuvo de acuerdo en ser el

---

307 Todos los nombres en esta sección son ficticios para proteger la identidad de los individuos.

nuevo *niyaat.* Tenía un buen dominio del español pero en general la gente parecía que le consideraba demasiado joven y dudaba de sus capacidades. Sin embargo, nadie quiso asumir sus funciones.

Después de las discusiones iniciales antes de reunirse el consejo, los aldeanos se congregaron al aire libre. Algunos ancianos sugirieron la posibilidad de que *'Inààte'* fuera el nuevo *niyaat.* Los aldeanos nuevamente discutieron el asunto y finalmente votaron alzando la mano. La elección fue unánime, y *'Inààte'* fue posesionado ese mismo día. Asumió sus funciones con entusiasmo y planeó convocar a una "junta" de ancianos (en realidad hombres maduros con un dominio razonable del español) sólo un mes después del nombramiento. Posteriormente, quiso elaborar un libro de cuentas para llevar en él los ingresos y egresos de la comunidad, y hacer concesiones de gastos cuando representaba a la aldea. Las cosas cambiaron muy poco, sin embargo, la política de Algarrobal seguía bajo el control del consejo aldeano reunido ad hoc.

*Ts'iilhiten* podía ahora dedicarse otra vez a ser encargado evangélico. Apenas había cumplido los cuarenta años de edad, y había alcanzado cierta madurez. Según dijo, estaba cansado de las disputas pasadas, y ahora quería dedicarse a la difusión de la fe evangélica entre los aldeanos. Y como todavía su influencia en los asuntos de la aldea era importante, estaba de lo más contento.

Este caso puede sugerir ciertas similitudes estructurales entre el oficio de portavoz y el de "encargado" evangélico. Hasta donde sé, el caso de Algarrobal es un excepción — es el único caso en que un encargado ha asumido las funciones de *niyaat.* (En cambio, se ha de buscar similitudes entre el encargado y el chamán tradicional: ver 13.4.3–4).

Pero *Ts'iilhiten* no permaneció así por mucho tiempo. En junio del mismo año, el cuñado de *'Inààte'* sorprendió a su mujer y a *'Inààte'* haciendo el amor. El esposo engañado empuñó su cuchillo y *'Inààte'* tuvo que huir a los bosques tras el asalto. Descalzo, huyó a Puntana, su aldea natal, donde se decía que andaba muy nervioso y tenía muchas pesadillas.

El incidente desató los rumores de los aldeanos, y pronto me di cuenta por qué muchos habían dudado en elegir a *'Inààte'.* Este joven y su hermano eran originarios de Puntana y se habían casado con dos hermanas en Algarrobal. Después de asentarse en esta última aldea, se habían visto involucrados en un sinnúmero de asuntos engorrosos con mujeres estrechamente emparentadas con ellos. Primero, el hermano de *'Inààte'* y luego éste habían tenido una aventura con su suegra. Todo esto ocurrió mientras el suegro *'Aqààyek'is* todavía estaba vivo. Al parecer *'Aqààyek'is*

sabía de estos asuntos, pero como comentaba un informante: “ambos eran de la misma familia, y por lo tanto no podía hacer nada al respecto” (i.e. no podía emprender acciones legales).

Después, el hermano mayor de *‘Inààte’* inició una aventura con su cuñada, y más tarde el mismo *‘Inààte’* siguió las huellas de su hermano mayor y se involucró con su cuñada. De acuerdo con los aldeanos el romance había durado ya mucho tiempo cuando *‘Inààte’* fue sorprendido por su cuñado.

*‘Inààte’* se quedó solo en Puntana hasta finales del año, cuando se le unieron su esposa y sus hijos. En febrero de 1985 visitó por primera vez Villa Montes y convenció a uno de los misioneros de que intercediera por él frente a *Ts’iilhiten* (que nuevamente estaba de *niyaat* de Algarrobal) y al consejo de la aldea. Dijo que estaba arrepentido y quería regresar.

Uno de los misioneros de la MSLB (Misión Sueca) negoció con los aldeanos, y *‘Inààte’* pudo retornar a la aldea de su esposa, Algarrobal, en abril en 1985. Hasta donde conozco su cuñado y su familia no recibieron ningún tipo de compensación material como se acostumbraba. En este caso la MSLB intervino como un juez de paz y garantía de la “*pax missionalia*”.

Estos acontecimientos resaltan algunas conclusiones; primero lo deseable en residencia uxorilocal; segundo que delitos cometidos dentro del *‘noo’wetlheleyh* (grupo familiar) quedan sin consecuencias jurídicas. Además vemos ilustrado como las familias más importantes en general asumen el cargo de niyaat — y posiblemente el de *nolhààmetwo’* (encargado evangélico).

### *14.2.2. Villa Montes*

En Villa Montes las autoridades nombraron a un “capitán” justo después de la Guerra del Chaco. Cuando murió, uno de los jóvenes barqueros de la guerra, *‘Imaakahen*, pariente cercano del líder fallecido, fue nombrado como su sucesor. *‘Imaakahen* era un refugiado de una aldea en el Bajo Pilcomayo, donde había matado a dos personas de su grupo.

*‘Imaakahen* había aprendido español durante la guerra y era un buen diplomático. Así pudo establecer un contacto estrecho con las autoridades y la Misión Sueca. Con el tiempo esto le dio una posición establecida en el campamento ‘weenhayek. Por lo tanto, cuando en los años ochenta surgió la cuestión de remplazarlo con un *niyaat* elegido como de costumbre, *‘Imaakahen* triunfó y permaneció en su posición. Obtuvo un buen número de partidarios y su posición se consolidó.

Probablemente la más grave amenaza que tuvo fue en noviembre y diciembre de 1983, cuando una serie de asambleas públicas se celebraron con el fin de deponerlo de su puesto. Un ‘weenhayek hispanizado (de padre

ava-guaraní) estaba a la cabeza de un grupo importante de jóvenes que estaban en contra de *'Imaakahen*. Le acusaron de adulterio, contacto con chamanes, indecisión, un deficiente dominio del español, y un sinnúmero de otras cosas.

Quizá tenían la razón en todas las acusaciones. Algunos años antes *'Imaakahen* tuvo toda una serie de "mujeres compradas", y en 1983 convenció a una mujer visitante de que tenga relaciones con él ofreciéndole dinero. El mismo año había visitado a un chamán en San Antonio, porque en su opinión las medicinas occidentales se habían mostrado ineficaces. Tenía aproximadamente 79 años, su español era cada vez peor, y se había rehusado a firmar algunas minutas de las asambleas comunales presididas por la recién formada "junta" (no porque era senil, sino porque era lo suficientemente inteligente para aguardar las reacciones de todas las partes involucradas antes de que comprometiera).

Durante los dramáticos encuentros de noviembre y diciembre, *'Imaakahen* demostró que, aunque era culpable de la mayoría de acusaciones, se había convertido en un líder poderoso, lo suficiente para poder contraatacar. Desplegaba una impresionante elocuencia y un elaborado sentido de la estrategia, haciendo que las acusaciones se volvieran en contra de los acusadores y encontrando los puntos débiles de sus enemigos. Durante los interminables encuentros, en medio de la pelea, podía incluso tomarse una siesta y despertar como nuevo para empezar el discurso. Al final había convencido a todos, incluso a sus más acervos enemigos de su poder y de que ahora era un *niyaat* tradicional. Fue así como permaneció en este puesto.

Villa Montes no tuvo *niyaat* nuevo por muchos años. Sin embargo, en la aldea de Capirendita, cerca de aquella, hubo una transmisión de mando en 1983. Uno de mis informantes contó lo siguiente:

> *Ta'wulhkye'yis* (el antiguo *niyaat*) se retiró. Algunos querían que continuara, otros querían que se fuera. Así que decidieron tener una asamblea comunal y votar. Se propuso el nombre de *Wààn'lhàj* para el cargo. Él había sido presidente de la cooperativa antes. Decidimos votar en papel para que todo quedara claro. La razón para elegir a un nuevo *niyaat* era que el antiguo no era tan atento con Samuel, el misionero. Por eso es que hablamos de cómo hacerlo. Fijamos una fecha, y la elección se llevó a cabo en una pequeña sala en la iglesia evangélica. Yo dije que todos los que querían votar, tenían que ser mayores de 17 años y jefes de familia. Y *Wààn'lhàj* ganó a *Ta'wulhkye'yis* con 64

> a 24; así lo dejamos escrito en papel sellado. *Wààn'lhàj* ahora tenía ese papel. El día de ayer fuimos al Comité Cívico y al Forestal, y a donde el comandante. Como Samuel nos dejó, tenemos que buscar a alguien que nos apoye. *Ta'wulhkye'yis* nunca tuvo el apoyo de Samuel, ese era el problema con él. Ahora, *Wààn'lhàj* ha dicho que vamos a limpiar aquí en el campamento, y la gente piensa que eso está bien. Yo no estuve presente durante toda la votación, pero mi hija dice que hasta niños menores vinieron a votar. Como estaba atrasado, no pude hacer nada al respecto. Pero estuve en el comité, fui el secretario de la elección; decidimos que *Wààn'lhàj* tuviera el papel verde y que *Ta'wulhkye'yis* tuviera el rojo. Yo hablé mucho acerca de que teníamos que hacerlo bien, para evitarnos problemas futuros, pero estaban en contra mía, no pude hacer nada. (Informante de Capirendita, 40 años en 1985, durante años fue el asistente de Samuel, el misionero).

Las desviaciones más patentes de la tradición en la elección fueron el uso de la papeleta de votación en lugar de las manos y la determinación de una edad mínima para ejercer el voto. Obviamente se adoptó esto a partir de las elecciones nacionales de Bolivia. Otra diferencia fueron los "partidos" que aparecieron antes de la elección.

Como decía mi informante, *Ta'wulhkye'yis* (el antiguo portavoz) había tenido problemas, no sólo con los misioneros de la Misión Sueca, sino también con otras instituciones como la cooperativa de la aldea en Capirendita, donde había desviado dinero. *Ta'wulhkye'yis* tenía una familia numerosa y un gran número de seguidores, por lo que fue difícil deshacerse de él. Hubo muchos intentos, pero los que no quedaron satisfechos no tuvieron éxito.

Para romper con el punto muerto, la oposición necesitaba el apoyo del misionero, que se iba a retirar del lugar ese mismo año. *Wààn'lhàj* completó los requerimientos necesarios para obtener el apoyo, y la oposición aprovechó la oportunidad para deponer a *Ta'wulhkye'yis* antes de que se fuera Samuel. Uno de los líderes de la oposición fue uno de mis informantes en este caso; él había sido el asistente de Samuel por varios años. Pidió urgentemente a los demás que aprovecharan la oportunidad, y, como podemos suponer fácilmente, la oposición se alzó con la victoria.

Si bien la elección de Capirendita fue una excepción, todavía persisten en ella un buen número de rasgos tradicionales: a) las elaboradas discusiones informales antes de proceder a la elección; b) el nombramiento de candidatos con un gran número de seguidores; c) el énfasis en la edad social (llamados

“jefes de familia”).

La estructura política de Villa Montes se diferencia de la de Algarrobal y de otras aldeas tradicionales en un cierto número de aspectos, sobre todo por la constante presencia de misioneros de la Misión Sueca durante la segunda mitad del siglo XX, y las autoridades locales permanentes, en especial la alcaldía y la policía. *'Imaakahen*, el *niyaat* del campamento, se había acostumbrado a consultar al “pastor” de la misión antes de tomar una decisión. El consejo de la aldea en gran medida de esa época concordaba con el liderato de la iglesia misionera.

El llamado “pastor” de Villa Montes funcionó como un juez de paz desde los años cincuenta, cuando el misionero ‘Don Gustavo’[308] acababa de conseguir que las autoridades civiles le entregaran el área donde se ubicó el campamento, la cual quiso que fuera un campamento especial para los miembros de la iglesia. Estos principios también fueron mantenidos por dos décadas.

Sin embargo, los ‘weenhayek que no profesaban el cristianismo también quisieron vivir allí, y en los años setenta el campamento poco a poco se convirtió en una mezcla de ambos credos. Sin embargo, el “pastor” de la Misión era considerado como una especie de “Autoridad civil”.

La nueva generación de los misioneros de la Misión Sueca de los años 1980 reaccionó en contra de lo que consideraban tendencias paternalistas. Decidieron que un consejo de aldea más tradicional podía decidir en asuntos cotidianos y que un grupo especial de ancianos debía encargarse de los temas concernientes a la condición espiritual de los miembros de la iglesia. Como habían pocos ancianos en la congregación, nombraron a un “grupo de diáconos” que se reunían regularmente con uno de los misioneros para discutir asuntos de importancia. Simultáneamente incentivaron a la asamblea de la aldea a que nombrara una junta y que participara en asuntos prácticos, sobre todo en aquellos concernientes al proyecto de vivienda iniciado por la Misión Sueca en 1980.

Sin embargo, estos esfuerzos fueron malentendidos en gran parte. Los hombres elegidos para la “junta” fueron los jóvenes que tenían un dominio razonable del español y que sabían tratar hábilmente con los mestizos, especialmente en asuntos económicos (pesca y artesanía). Sin embargo, a ellos poco les importaban asuntos de naturaleza práctica, y más bien se enfrascaban en una competencia política con *'Imaakahen*, el *niyaat.* Cuando al viejo líder finalmente triunfó, los jóvenes estaban demasiado

308 Misionero sueco, Gustaf Flood, ver Vol. 2 para más detalles.

desalentados como para seguir participando; además, las condiciones en gran medida volvieron a ser lo que fueron antes de las recientes iniciativas de los misioneros.

Otro efecto fue que los 'weenhayek se sintieron abandonados. Ellos interpretaron la nueva actitud de los misioneros como una falta de interés en su situación: "a ustedes ya no les importa, ya no quieren ayudarnos, en los tiempos de Don Gustavo las cosas eran diferentes..."

En lugar de quitarse de encima el peso de lo que consideraban la carga moral de guiar a un pueblo en asuntos cotidianos, los misioneros enfrentaban ahora serias acusaciones de olvido, falta de disciplina en el campamento, etc. Con toda seguridad los 'weenhayek se preocuparon por la nueva actitud y temieron un posible regreso a la caótica situación que habían vivido inmediatamente después de la Guerra del Chaco. Temían que se les negara protección política, atención médica gratuita, distribuciones ocasionales de prendas de vestir, becas para los niños, compras de artesanías en términos favorables y la ayuda a los ancianos, todo lo cual significaba la presencia de la Misión Sueca Libre en Villa Montes. Sin embargo, nunca fue ésta la intención de los misioneros, que simplemente quería promover la autodeterminación.

La demanda específica de los 'weenhayek, después de semanas de discusiones, era ésta: "queremos un pastor especialmente para los 'weenhayek" (i.e. alguien que no participara en las actividades que con más y más frecuencia la Misión Sueca realizaba entre los ava-guaraníes y los mestizos). Cuando dejé la región en 1985 este encuentro de opiniones sobre el curso que deberían tomar las actividades misioneras no estaba aún resuelto.

En los años 1950 cuando se levantó el campamento, Villa Montes era apenas una villa, caracterizada por el ocaso y el éxodo que siguieron a la extinción del entusiasmo de la posguerra. El asentamiento 'weenhayek estaba situado cerca del río, relativamente lejos del centro, y podía funcionar como un lugar de encuentro bastante tradicional para los sirvientes indígenas del área. En esta etapa era lógico que los 'weenhayek y los misioneros, que se asentaron al lado del campamento, desarrollaran un sistema político interno. El consejo ad hoc de la aldea supervisaba los asuntos internos de carácter cotidiano en estrecha colaboración con el pastor misionero. El "capitán" supervisaba el buen desenvolvimiento de las relaciones externas, ayudado nuevamente por el pastor.

En los años 1960 la aldea creció nuevamente. Las áreas mestizas ahora llegaban a las afueras del campamento. A finales de los 1970 los mestizos

pobres rodearon por completo el área. El campamento ‘weenhayek quedó en cierta forma protegido por su ingeniosa localización; al sur limitaba con el río y al oeste con el lecho seco del Caiguami (ver Mapas 7 & 8). Ahora estaba incorporado totalmente al pueblo de Villa Montes, y los misioneros ya no podían “proteger” a los ‘weenhayek del campamento de la influencia mestiza como lo habían hecho antes.

Con los contactos directos cada vez más numerosos, surgieron otros problemas que no eran precisamente de carácter económico: la venta de alcohol y hojas de coca floreció en las tiendas que estaban cerca del campamento; las jóvenes ‘weenhayek eran explotadas por mestizos; acusaciones de engaño a los indígenas; robos en que se habían convencido a jóvenes ‘weenhayek de que participaran, y de cuya organización se les acusaba. Así pues, los misioneros ya no pudieron actuar únicamente como simples mediadores entre los ‘weenhayek y el estadio nacional boliviano. En ciertos casos ellos y el capitán tenían que actuar conjuntamente con la policía, la fuerza militar y las autoridades civiles. De esta manera los ‘weenhayek de Villa Montes se integraron al sistema político y legal boliviano en un grado mucho mayor del de sus paisanos que vivían en las aldeas del Pilcomayo.

Durante los años 1970 a 1990, había una clara tendencia en el desarrollo político y legal de Villa Motes, hacia la independencia de los ‘weenhayek en asuntos económicos. Disputas por pagos o estafas casi nunca llegaban a oídos de los misioneros o de la policía. Los ‘weenhayek mostraron una capacidad cada vez mayor para resolver los asuntos económicos, y también aquellos relacionados con la población mestiza circundante.

El estado de la materia política se ilustra bastante bien con la descripción de los intentos por tomar el poder y las actitudes de la nueva generación de misioneros versus las reacciones de los ‘weenhayek. La mayoría de los casos abordados durante la noche fuera de la casa del pastor en realidad tenían que ver con las relaciones sociales: el adulterio, las relaciones premaritales, los padres que descuidaban la educación escolar de sus hijos y una serie interminable de rumores y acusaciones acerca de estos asuntos. Los que fueron empleados por la Misión Sueca (como porteros, profesores o mecánicos) fueron el blanco principal de estos alegatos.

En suma, el campamento ‘weenhayek de Villa Montes se ha desarrollado a partir de un asentamiento temporal para sirvientes y jornaleros, parecido a los ya existentes fuera de los ingenios azucareros hasta los años 1960, a un campamento aldeano organizado más tradicionalmente, con familias extendidas (*‘noo’wetlheleyh*) que resuelven varios conflictos intrafamiliares, con un líder que ha alcanzado una posición semejante a la de un *niyaat*

tradicional, y con un consejo de aldea (*wikyihutwek*) que aborda asuntos políticos y económicos de carácter público.

## 14.3. Cambio y continuidad en la organización política

Tradicionalmente los 'weenhayek estaban organizados en pequeñas unidades independientes sin ningún tipo de autoridad principal. Dichas unidades eran idénticas a los grupos *wikyi'* y a las fracciones de uno de estos grupos, es decir, a las bandas. Actualmente estas unidades equivalen al *wikyi'wet*, la aldea, y a los equipos de pesca temporales. Hoy como antes, el grupo etnolingüístico 'weenhayek no está unido por ningún tipo de órgano nacional sino por una herencia cultural y lingüística común, una identidad étnica.

Hoy como en el pasado, el asentamiento está dirigido por el *niyaat* (portavoz) y el *wikyihutwek* (antes el consejo de la banda, hoy el consejo de la aldea). Por algún tiempo los "capitanes" nombrados por las autoridades nacionales desempeñaron un papel importante en la vida aldeana, pero en los últimos años su importancia a decrecido. Una nueva autoridad aldeana es el *nolhààmetwo'* o encargado evangélico, que ha venido a remplazar al *hiyaawu'* ('chamán') en calidad de especialista religioso. Tal como alguna vez lo hizo el chamán, el encargado evangélico ejerce ahora un considerable poder político con tal que posea las dotes carismáticas apropiadas.

La unidad económica, política y legal más pequeña es hoy como antes el *'noo'wetlheleyh*, cuya cabeza es el jefe familiar. la unidad básica ha permanecido inalterada por el cambio social, y casi todos los problemas que ocurren dentro de sus límites se resuelven en su interior, aun crímenes tan graves como el homicidio.

Cuando surgen conflictos entre los grupos familiares, a menudo se los resuelve con la ayuda de los jefes de familia. Si éstos no logran llegar a un acuerdo, actúa el *niyaat* como mediador, y si éste no tiene éxito, entonces entra en el escenario el consejo de la aldea. El latrocinio, el adulterio y otros crímenes que afectan a otro grupo familiar a menudo se resuelven mediante pagos compensatorios en animales (cabras, cerdos, etc.). En los años 1980 todavía podían solicitar la intervención de un misionero como juez de paz.

**Cuadro 33. Continuidad terminológica y funcional**

*ORGANIZACIÓN POLÍTICA:*

| *TRADICIONAL:* | *ACTUAL:* | *Nota:* |
|---|---|---|
| 1. *'olhaamelh* | *'Weenhayek wikyí* | d |
| /'weenhayek, nosotros/ | /'weenhayek, gente diferente/ | |
| 2. *wikyi'* | *wikyi'* | b |
| /grupo político/ | /categoría social/ | |
| 3. *wikyi'wet* | *wikyi'wet* | a |
| /campamento/ | /aldea/ | |
| 4. *'noo'wetlheleyh* | *'noo'wetlheleyh* | a |
| /familia/ | /familia/ | |
| 5. *wikyihutwek* | *wikyihutwek* | b |
| /consejo del *wikyi'*/ | /consejo de la aldea/ | |
| 6. *niyaat* — 'capitán' — | *niyaat* | c |
| /portavoz/ | /portavoz/ | |
| 7. *hiyaawu'* | *nolhààmetwo'* | e |
| /chamán/ | /chamán/ | |
| 8. *'noo'wet tà lhámhya'* | *'noo'wet tà lhámhya'* | a |
| /persona cimera/ | /persona cimera/ | |

a (el término y la función permanecen idénticos)
b (el término ha permanecido intacto pero la función a cambiado algo)
c (después de un cambio momentáneo, el término y la función permanecen idénticos)
d (el término ha cambiado pero la función permanece intacta)
e (tanto el término como la función se han alterado)

Las fuerzas externas han cambiado considerablemente la naturaleza y disminuido la frecuencia de los conflictos entre los 'weenhayek y otros grupos etno-lingüísticos. Los mestizos se han asentado en el área, y después de un buen tiempo de turbulencias sociales, las fronteras entre su territorio y el de los 'weenhayek finalmente se han trazado y respetado, en gran medida gracias a la ayuda de los misioneros. Los conflictos a gran escala son inexistentes hoy en día, y los enfrentamientos entre los grupos étnicos se resuelven con la intervención de las autoridades tradicionales o las misiones. Por mucho tiempo los 'weenhayek sufrieron una fuerte opresión, pero en los últimos años han logrado recuperar gran parte de su antigua confianza e independencia.

Capítulo 15

# Un pueblo dividido por una frontera[309]

## 15.1. Viviendo en una frontera

En una serie de lugares en el mundo, fronteras nacionales dividen grupos étnicos. Esta división causa problemas — y a la vez puede dar posibilidades a la gente en cuestión. Como ya hemos notado arriba, los*'weenhayek* es uno de estos casos, viviendo en la frontera entre Bolivia y la Argentina. En este capítulo miraremos esta situación y lo que ella puede contribuir a la discusión sobre esta situación particular, en especial sobre la concepción de identidad.

### *15.1.1. Los términos 'etnicidad' y 'grupo etno-lingüístico'*

En los años 1960, se empezó a usar los términos 'grupo étnico' y 'etnia' en la antropología social y cultural. Reemplazó una serie de denominaciones como por ejemplo: 'raza', 'pueblo', 'nación' y 'tribu'. Se lo ha definido como "una categoría distinta de la población en una sociedad más grande, cuya cultura normalmente es distinta de la suya".[310] Otras definiciones se centraron en la historia, el idioma, un habitat en común, modelos de matrimonios endógamos, y hasta características físicas. Muchas veces la religión fue indicada como la marca más distintiva de un grupo étnico. El término 'grupo étnico' fue introducido como un concepto teórico productivo por el antropólogo noruego Fredrik Barth (1969). Por supuesto, lingüistas estaban ansiosos de añadir el idioma hablado por el grupo en la

309 Una primera versión del presente capítulo fue publicado en inglés como: "People Divided by a Border: National versus Ethnic Identify in the Case of the 'Weenhayek of the Gran Chaco." *Acta Americana* Vol. 14, No 1, 2006, pp. 25– 38.

310 El texto original en inglés dice: "a distinct category of the population in a larger society whose culture is usually different from its own". Esta definición se encuentra en IESS (*The International Encyclopedia of the Social Sciences*) bajo la entrada "*Ethnic Groups*".

definición, por eso tenemos también la variante 'grupo etno-lingüístico'.

Sin embargo, en el inicio de los años 1970, este término no fue considerado suficiente para tratar la realidad compleja post-colonial y un mundo cada vez más globalizado. Por eso se creyó un nuevo substantivo relacionado: *etnicidad.* Esto es un concepto complejo y comprensivo, relacionado con asuntos como orientación, clasificación y afiliación étnica. Mientras 'grupo étnico' es un concepto estático, 'etnicidad' es dinámico ya que supone que la identificación mutua de estos grupos es un proceso y que las imágenes del "otro" cambia con el tiempo y como resultado de la situación de contacto.

'Etnicidad' es contextual en el sentido de que sólo es productivo en una situación multi-étnica, es decir, cuando los pueblos ejercen algún tipo de contacto intercultural. Se trata de factores psicológicos, culturales, socioeconómicos y políticos. Se hace hincapié en el contraste y expresa las diferencias entre "nosotros" y "ellos" en términos de cultura, organización de parentesco, origen, religión, el idioma, o la sociedad.[311] Si bien el concepto se ha vuelto cada vez más indispensable en la antropología, es un tanto irónico que muchos autores se han abstenido deliberadamente de una definición del término y los intentos que han aparecido, han sido fuertemente criticados.

## 15.2. La formación de la identidad étnica 'weenhayek

Desde la prehistoria, hasta la Guerra del Chaco, parece como si los pueblos mataco-guaicurúes se dividieron en unidades pequeñas e independientes que se relacionaron principalmente a través del parentesco. Etnicidad era de poca o ninguna importancia de las similitudes y diferencias entre los grupos etno-lingüísticos. En su lugar, se basaban en la afiliación familiar, tales como las alianzas entre bandas y grupos *wikyi'* (ver 12.2.2. arriba) y las similitudes lingüísticas (todos hablaban dialectos de un 'lenguaje' común). Este tipo de clasificación, es decir, para ver los pueblos vecinos como "unidades pequeñas e independientes", pero de otro origen lingüístico, es de suponer que se refleja en las denominaciones otorgadas a los pueblos amerindios vecinos por los 'weenhayek /wichí. El nombre de estos grupos siguen el mismo patrón que el de los grupos *wikyi'* (ver 12.2.1.).

Podemos suponer que el concepto *wikyi'* es algo central en la organización social tradicional de la mayoría de los pueblos matacos (cf. Fock 1982:25, Braunstein 1983:89). Como ya hemos constatado arriba, puede tener por

311 Véase, por ejemplo Cohen 1974; Epstein 1978; Glazer & Moynihan, 1975; Hettne 1987, Schwarz 1971; Tonkin & McDonald 1989, de Vos & Romanucci Ross1982, y Wallman 1979.

lo menos tres significados entre los 'weenhayek. Esta aparente "confusión" se debe probablemente al hecho de que los pueblos mataco-guaicurú no estaban organizados principalmente en grupos étnicos, sino en un número de unidades de tamaño mediano — los grupos *wikyi'* (y que las divisiones entre tales entidades eran fluctuantes).

Esta entidad temporalmente y situacionalmente fisionaba en dos o varias bandas (Métraux 1946:303). Cada grupo *wikyi'* se distinguía, como ya hemos visto, de otras entidades por un nombre que había recibido por p.ej. un rasgo de carácter. Algunos de estos nombres son despectivos, lo que indica que los nombres principalmente e inicialmente expresaron una vista de una persona ajena al grupo en cuestión.

Podemos suponer que los pueblos 'weenhayek/wichí vieron a los grupos etno-lingüísticos vecinos como esencialmente similares (aunque lingüísticamente un poco diferente)[312] a sus propios grupos *wikyi'*. Al menos, esto es lo que podemos deducir a partir de la designación de estos grupos, como los nombres otorgados a los vecinos son, en su carácter, similares a las dadas a los diferentes grupos *wikyí*. (Ver 12.2.1.).

Esto puede indicar que los 'weenhayek percibieron de sus vecinos como una especie de grupos *wikyi'* extendidos, similares en su organización, es decir, una confederación de sub-grupos estrechamente relacionados, pero con una historia algo distinta de la de los 'weenhayek. Es a la luz de estos hechos, que se debe considerar el proceso de la separación gradual de los 'weenhayek y 'wichí de los otros pueblos mataco-guaicurúes, manifestado en crecientes diferencias dialectales, que consciente o inconscientemente se convirtieron en diferencias de idioma.

Etnicidad, sin embargo, probablemente no era un asunto en absoluto hasta que los primeros blancos aparecieron en la escena. Esto es indicado por las autodenominaciones de aquel entonces, por ejemplo de los antiguos 'weenhayek (*'olhaamelh*, lo que significa 'nosotros', ver 1.1.), o entre los parientes del sur, *wichí* (que significa 'pueblo'). Ambas variantes han sido autodenominaciones bastante comunes para pueblos autóctonos relativamente aislados de todo el mundo.[313]

312 Algunos de los idiomas eran más o menos mutuamente entendibles.

313 Hay numerosos ejemplos de grupos étnicos que se hacen llamar "el pueblo" o simplemente "nosotros", o algo por el estilo. El nombre *nadene* (navajo) significa 'gente real'; *matsiguenga* significa 'pueblo' o 'seres humanos', *runa* (quechua) significa 'hombres' o 'gente', etc.

Sin embargo, cuando aparecieron los blancos, éstos se percibieron como algo fundamentalmente diferente de lo que representaban los ‘weenhayek, los tobas, los tapietes y los otros. Bajo la influencia de los nuevos opresores, los ‘weenhayek comenzaron a separarse y distinguirse de los blancos al adoptar otro nombre, más característico: los *‘weenhayek wikyi’*, “Los que son diferentes” (Claesson 1989: 1).

Al igual que en otros casos similares, los ‘weenhayek probablemente no desarrolló una identidad étnica pronunciada hasta que existiese una amenaza concreta para su existencia continuada. No hasta los blancos les proporcionó un contraste, definieron su propio carácter, su propia indigenidad. Esto se manifestó finalmente en la denominación *‘weenhayek*.

## 15.3. La frontera internacional y sus efectos

La frontera internacional entre Bolivia y la Argentina atraviesa justo por el territorio tradicional wichí — ‘weenhayek. Los grupos dialectales del sur, identificadas por el equipo de Braunstein (1983), no fueron afectados por esta construcción artificial, mientras que el grupo situado más al norte, los ‘weenhayek, se dividió en dos partes, dejando la parte más importante en Bolivia (al norte de la frontera) y una parte más pequeña en la Argentina (al sur de la frontera).

Para los ‘weenhayek, esta frontera internacional nunca ha sido aceptada como una división interna de su pueblo. Sigue siendo un acuerdo ficticio. Ellos lo consideran como una invención de los criollos que tiene poco que ver con su vida y existencia. Además los empleados oficiales en la frontera que existe dentro de su territorio todavía dejan pasar a los ‘weenhayek sin documentos adecuados, por lo tanto y de hecho reconociendo a ellos como “por encima de las leyes” bolivianas tanto como las argentinas.

Los pueblos matacos encontraron a los blancos por primera vez en 1628 cuando la expedición Ledesma les llegó desde el sur (ver Vol. 2). Sin embargo, después de entonces, los contactos fueron muy esporádicos, y el norte del Gran Chaco nunca fue colonizado en el siglo XVIII. La Guerra de la Independencia (1814-1836) entre los criollos y los españoles condujo a la creación teórica de una frontera internacional entre Argentina y Bolivia en la década de 1830. No fue sino hasta la década de 1850, sin embargo, que esta línea de frontera tenía alguna importancia práctica, y la colonización blanca no alcanzó al centro del hábitat ‘weenhayek hasta el período de la Guerra del Chaco (1932-1936).

Después de estos cambios, el concepto *'ahààtayh* (ver 12.2.1.) no era suficiente para describir a los blancos en la nueva situación de los 'weenhayek. La frontera había dividido el territorio 'weenhayek en dos partes y lo había situado en dos países. Como consecuencia de ello, la mayoría de los 'weenhayek de repente eran "bolivianos", mientras que una minoría se convirtió en "argentinos". Con el paso del tiempo, esta división también causó a los 'weenhayek hacer una distinción entre dos tipos de *'ahààtayh*, es decir, entre criollos "argentinos" y criollos "bolivianos", mediante el uso de sus respectivos términos de referencia en castellano. El hecho de que el castellano, en lugar del idioma 'weenhayek, fue utilizado, indica que la distinción formó parte de la esfera ajena, es decir, la sección de la realidad 'weenhayek que se ubicaba fuera de sus dominios culturales tradicionales. Estos términos se utilizan cuando se habla español en un contexto no 'weenhayek.

En un entorno donde se habla castellano, los 'weenhayek se refieren a sí mismos, no como "bolivianos" o "argentinos", que, obviamente, también lo son, sino como "paisanos". Pertenecen a un país propio, un ficticio "Territorio 'weenhayek", en su propio idioma un *'Weenhayek hoonhat* (una 'Tierra de los diferentes').

Cada vez que un 'weenhayek se refiere a un ciudadano criollo boliviano o argentino, sin embargo, en el idioma 'weenhayek, él o ella sigue utilizando la denominación tradicional,' *'ahààtayh*. Y, cada vez que traduce 'paisano' de vuelta a 'weenhayek, utiliza la denominación *'noopuhjwah*, que podría traducirse como "hermano" (sin considerar la edad) o "nacido de la misma madre", para indicar la importancia de su relación común, parecida a la de una familia.

La idea de un estado independiente, un "Territorio 'weenhayek", separado de los dos estados nacionales que simbólicamente han dividido su territorio, ha sido fomentado por una serie de regulaciones intencionales y no-intencionales. Las siguientes tres son las principales:

a) Los 'weenhayek fueron hasta tiempos recientes negados documentos de identidad. Esto era, hasta hace poco, el caso tanto en Bolivia como en la provincia de Salta (es decir, la provincia más al norte de Argentina y que limita con Bolivia, donde viven los 'weenhayek argentinos). Las nuevas leyes indígenas de la Argentina (en las provincias de Formosa y Chaco en los años 1980) y en Bolivia en los años 1990, resultaron en una situación diferente en la que oficialmente los indígenas — en teoría — recibieron tarjetas de identidad. En la práctica, sin embargo, el

proceso fue muy lento y retrasado por autoridades condescendientes a nivel local.

b) Como según una ley de costumbre, los ‘weenhayek han sido capaces de pasar la frontera entre ambos países sin revisión de documentos (obviamente porque no han podido obtener ninguno) o de carga (probablemente considerado de poco o ningún interés). Esta ha sido la regla para todos los ‘weenhayek y wichí, incluso para aquellos que viven lejos de la frontera. Sin embargo, esta transición libre sólo ha sido posible en los puestos fronterizos que se encuentran dentro del “Territorio ‘weenhayek”, principalmente los puestos fronterizos D’Orbigny y Hito 1, cerca del Río Pilcomayo. Consecuentemente, la esfera de actividad de un individuo ‘weenhayek a menudo se extiende por la frontera nacional. Muchas personas en la localidad argentina de Puntana por ejemplo, cruzan repentinamente el Río Pilcomayo para cazar en territorio boliviano.

c) En gran medida, los ‘weenhayek quedaron fuera de la sociedad nacional hasta los años 1990, incluso en cuestiones de salud y educación. En la segunda mitad del siglo XX, se establecieron escuelas públicas en la zona, pero, por mucho tiempo la educación se produjo en castellano, un idioma extranjero y por lo tanto desconocido por los hijos del los wichí y los ‘weenhayek. Además la actitud de la gran mayoría de los profesores criollos fue condescendiente y repelente. (Ver Vol. 5). Esto dio lugar a una situación en la que muchos niños wichí o ‘weenhayek no tuvieron ninguna educación primaria antes de los años 1980. En la salud pública, las tendencias racistas significaban que los indígenas estaban marginalizados, especialmente en el territorio boliviano, hasta los años 1990, si no hubiera sido por la Misión Sueca.

Estos reglamentos fomentaron la idea ‘weenhayek de diferencia (o de preeminencia) en relación con los criollos, y que sin duda han hecho posible el separatismo ‘weenhayek.

## 15.4. Los ‘weenhayek y los misioneros europeos

Como ya hemos visto, cuando los misioneros anglicanos ingleses llegaron al territorio de los pueblos matacos a finales del siglo pasado, fueron separados de los blancos en forma clasificatoria por los wichí y los ‘weenhayek,

probablemente debido a su actitud positiva y utilitaria hacia los indígenas. (Ver 12.2.1.) La Misión Anglicana,[314] estableció su primer centro entre los wichí, Misión Chaqueña, en el norte de Argentina en 1914. Últimamente conocida como *Iniciativa Cristiana* poco a poco extendió su trabajo entre los pueblos matacos hasta llegar al territorio de los ‘weenhayek en Bolivia. (Andersson et al 1980). Tan tarde como en los años 1970 me encontré con misioneros anglicanos en el pueblo de Crevaux. Sin embargo, en los años 1980, dejaron el trabajo entre los ‘weenhayek, dejándolo en manos de los misioneros suecos y noruego.

Otros misioneros, notablemente noruegos y suecos, también aparecieron entre los pueblos matacos, en la misma época. El misionero pentecostal noruego, Berger N. Johnsen inició su trabajo en la Argentina en 1910. Estableció su centro en Embarcación en la provincia de Salta, en el norte del país. En 1920 tuvo refuerzo de un contingente de suecos, entre ellos su futura esposa. En 1943 llegó la soltera sueca legendaria Astrid Jansson a los ‘weenhayek de Villa Montes y en 1949 se adhirieron la pareja sueca Märta y Gustav Flood; el último con el tiempo conocido como “Don Gustavo” entre los indígenas. Los últimos ya habían formado parte del trabajo en Embarcación y importaron métodos de trabajo misionero de allí.

Al aparecer entre los pueblos matacos, los suecos y noruegos fueron incluidos en la categoría establecida para los anglicanos ingleses.
Al igual que varios grupos matacos del sur del territorio, los ‘weenhayek poco a poco decidieron aceptar las enseñanzas de los misioneros pentecostales, en especial la espiritualidad emocional. Hay una serie de razones por aceptar esta, y no la de los criollos y mestizos católicos dominantes,[315] siendo la más importante la actitud utilitaria de los protestantes y pentecostales, su dedicación exclusiva a los indígenas (en un inicio no trabajaron entre los criollos), y posiblemente una mayor compatibilidad entre la cultura ‘weenhayek y el sistema de creencias de los pentecostales (ver Alvarsson 1993:220 ss.).

---

314 La misión anglicana inicialmente tuvo el nombre de *South American Missionary Society* (SAM), fundada en 1844 como *Patagonia Mission*. En los años 1970 se lo cambió este nombre por algo más “moderno”, eso es ‘Iniciativa Cristiana’. Originalmente los misioneros eran de Gran Bretaña pero con el tiempo llegaron de varias partes del Commonwealth.

315 Según lo que entiendo de mis informantes ‘weenhayek, hay una serie de puntos en favor de los protestantes: la ausencia de los santos, es decir, una batalla más abstracta entre el bien y el mal; las reuniones carismáticas, es decir, la omnipresencia de espíritus y la posesión de tantos espíritus malignos como benignos. Para un análisis, ver Alvarsson 2003 y Vol. 10.

Sin embargo, la elección también fue estratégica. Resultó en que los indígenas fueron identificados como “evangélicos” en vez de católicos. Así evitaron la asociación religiosa con los opresores. De este modo, todavía fueron aceptados como “cristianos”,[316] es decir, un cierto tipo de personas “civilizadas”, por las culturas dominantes de las sociedades nacionales, sin aceptar la fe y credos (y por tanto la identidad étnica) de los opresores — como lo fue expresado en el catolicismo. Hay una serie de tales casos en el mundo de hoy, por ejemplo, la de los miskitos en Nicaragua y Honduras (García 1990, Hettne 1987:44-47) o la de los karen de Myanmar y Tailandia (Hovemyr 1989).[317] En el caso de los karen, el bautismo de los misioneros ha llegado a ser una alternativa al budismo de la población mayoritaria y en el caso de los miskitos y los ‘weenhayek, al catolicismo de la mayoría nacional.

## 15.5. La formación de una identidad étnica ‘weenhayek en relación con la frontera

Para entender la importancia, y tal vez incluso la composición, de la etnicidad en el caso de los ‘weenhayek en relación con la frontera internacional, vamos a echar un vistazo más de cerca a algunos de los factores que normalmente se asocian con este concepto, a saber, cultura, etnicidad, religión, idioma, organización socio-económica y política. ¿Cuáles son las diferencias y las similitudes entre los no-‘weenhayek y los ‘weenhayek en ambos lados de la frontera en estos aspectos?

a) ***Cultura:*** La acepción étnica ‘weenhayek, en ambos lados de la frontera, se basa en una concepción de una cultura común. “Somos diferentes [en comparación con los mestizos]”[318] es una declaración muy común entre mis informantes. A este respecto, aunque ocupe el segundo lugar, los

316 En el castellano corriente ha existido una dicotomía entre “indio” y “cristiano”, en que el primer término significa ‘no-civilizado’, ‘ignorante’, etc., mientras el segundo significa lo opuesto, ‘civilizado’, ‘culto’, etc. Es obvio que no tiene nada que ver con la fe de la persona en cuestión sino que se trata de una clasificación étnica y social.

317 Estos dos ejemplos han sido elegidos también porque sus territorios están atravesados por una frontera internacional.

318 “Nosotros somos diferentes, no somos como los otros” fue un comentario que oí a menudo durante mi primer trabajo de campo en los años 1970. Hoy, con la denominación ‘weenhayek, cada vez más frecuente, la diferencia es, obviamente, supuestamente sobreentendida, tan evidente que no hace falta pronunciarla.

‘weenhayek también se identifican con los otros grupos indígenas, con los ava-guaraní, los tobas, los tapietes y los demás.

Mientras que los blancos (criollos) y los mestizos glorifican ideales “chaqueños”,[319] como la independencia, acumulación de riquezas y ganadería; los ‘weenhayek, a ambos lados de la frontera, prefieren estar juntos; aprecian modestia, elocuencia y otros valores de un contexto comunal. Además, los criollos y los mestizos se identifican con la cultura nacional de la Argentina y de Bolivia, respectivamente, mientras que los ‘weenhayek tienen poca o ninguna identificación en absoluto con las culturas argentinas o bolivianas. En este sentido, los ‘weenhayek en los dos lados de la frontera tienen mucho más en común que los bolivianos y los argentinos.

b) ***Etnicidad:*** La diferenciación según la clasificación étnica se puede encontrar en varios países latinoamericanos, entre ellos Bolivia y Argentina, donde los blancos, mestizos e indígenas pertenecen a diferentes clases sociales.[320] En el Gran Chaco, la línea divisoria más palpable se encuentra entre los criollos (“blancos” o “cristianos”) y los indígenas (“indios”). Sin embargo, la frontera internacional es de mayor importancia para los criollos y mestizos que para los ‘weenhayek. Mientras no existe ninguna distinción étnica entre los ‘weenhayek de la Argentina y los de Bolivia, en general hay una diferencia marcada entre los bolivianos y los argentinos que no son indígenas. Los argentinos consideran a los bolivianos (llamados “bolitas”) como “mestizos sumisos, de poca estatura, ignorantes y con falta de cultura,” etc. En cambio, los bolivianos consideran a los argentinos como gente “gorda, floja, arrogante y deslenguada”. Las actitudes entre las dos categorías pueden ser bastante duras. Una vez más, encontramos mayores diferencias en ambos lados de la frontera entre la población no-indígena que entre los ‘weenhayek.

---

319 Los valores de los llamados “chaqueños” (criollos) constituyen una extraña mezcla de valores españoles, anti-hispánicos y gauchos, combinado a una variante local que se caracteriza por la música de violín, bailes típicos, una vida sencilla, hospitalidad, y — una visión sumamente condescendiente de los indígenas amerindios.

320 Ver Alvarsson 1990:86 donde expongo la pirámide jerárquica del Gran Chaco en 1910 y en 1980. En la cumbre está, por su poder económico y político, el grupo criollo; después se encuentra el grupo mestizo; luego el grupo aculturado de los ava-guaraní y finalmente los otros grupos indígenas como los ‘weenhayek y los tapietes. Indico en la presentación que esto está cambiandose y que los ‘weenhayek, por sus avances, está subiendo en la pirámide social.

c) ***Religión:*** Como ya hemos notado anteriormente, los 'weenhayek tienen en un alto grado, (excepto los que viven bastante aislados y aún practican la religión tradicional), se adhirió al pentecostalismo y no al catolicismo de los criollos. Aunque esta opción en ninguna manera es solamente estratégica, es probable que sea así en cierta medida. (Véase la discusión anterior). El chamanismo tradicional, hasta cierto punto, ha pasado a la clandestinidad, pero a menudo se lo usa como último rescate cuando falla la medicina occidental. Iglesias "AIC", [321] o 'Iglesias iniciadas por indígenas', como por ejemplo la Iglesia Evangélica Unida, constituyen un enfoque tradicionalista al cristianismo que se ve más como un complemento a la religión tradicional 'weenhayek, que el competidor evangélico solía ser en los primeros días. Incluso en las iglesias protestantes más convencionales, como la menonita o la Iglesia Anglicana, la tensión entre lo tradicional y el cristianismo occidentalizado está disminuyendo. Un proceso parecido ha ocurrido en la iglesia pentecostal. Los pocos misioneros que quedan entre estos pueblos demuestran más respeto y los indígenas se sienten más libres para expresar sus sentimientos religiosos en formas más idiosincrásicas que antes.

d) ***Idioma:*** Algunos de los pueblos mataco-guaicurúes del Gran Chaco, con una cultura material y una organización socio-económica en común, se consideran pueblos separados únicamente en base a la diferencia de idioma. Esto es el caso entre los 'weenhayek/wichí y los chorotes de la Argentina o los nivaklé del Paraguay.[322] Estos pueblos comparten una historia común, se han casado entre si, y es muy posible que ha habido transiciones de bandas enteras de un pueblo a otro. El idioma se ha usado como marcador de diferencia, de pertenencia a cierto grupo y por eso ha llegado a ser justamente un factor decisivo en la clasificación étnica. En cuanto a la población no-indígena, el idioma no juega este papel decisivo. Todos los grupos, (incluyendo algunos pueblos amerindios aculturados) hablan castellano de un origen lingüístico común. (Hay algunas pequeñas diferencias dialectales que se atribuyen a los acentos "nacionales". Sin embargo estas diferencias son sucesivas y graduales y no son especialmente notables en la misma frontera. En el caso de los 'weenhayek /wichí, hay diferencias dialectales

321 Aquí se refiere a la abreviación AIC (que ha surgido en un contexto africano con varias interpretaciones como *African Initiated Churches* y otras) y que en este contexto sería *Amerindian Initiated Churches*, en español "Iglesias iniciadas por indígenas" (III). El término implica independencia de organizaciones eclesiásticas del oeste y una nueva lectura (autóctiona) de la Biblia. (Ver Vol. 10).

322 Ver por ejemplo Nordenskiöld 1919:5.

(véase más arriba), pero éstos están relacionados con otros factores, como localización geográfica, contactos frecuentes o infrecuentes, etc. La frontera internacional no juega ningún papel. En cambio, podemos observar que incluso el mismo grupo wikyi'(*tseetwos*), se encuentra a ambos lados de la demarcación. Naturalmente, cuando se trata de la relación entre los criollos y los 'weenhayek, el idioma es un factor muy importante, claramente separando las dos categorías. Aunque la vasta mayoría de 'weenhayek hoy en día es bilingüe, hay todavía algunos ancianos monolingües, algo que les causa una desventaja en la comunicación de la vida cotidiana (que se lleva a cabo en los términos de la mayoría, es decir, en español).

e) ***Organización socio-económica:*** También en cuanto a la organización socio-económica, hay una marcada diferencia entre los no-indígenas y los 'weenhayek. Sin embargo, casi no hay discrepancias internas dentro de ninguno de estos grupos causados por la frontera. Como ya hemos notado la subsistencia tradicional de los 'weenhayek es que son cazadores y recolectores, ampliando sus recursos con cierta producción hortícola y artesanal, a diferencia de la ganadería de los criollos, los jornales o el comercio pequeño de la población mestiza.

Mientras que los criollos y los mestizos están integrados en los respectivos sistemas sociales nacionales, los 'weenhayek permanecen en gran medida fuera de estos sistemas. En cuanto se refiere a la relación entre el individuo y la economía nacional, hay una marcada diferencia, sin embargo. Mientras que los criollos argentinos nunca cruzaría la frontera para buscar trabajo en Bolivia (ya que el país es menospreciado), y los mestizos bolivianos en general encuentran mucho desprecio al cruzar la frontera y tratar de obtener permisos de trabajo — aunque lo hacen a pesar de todo — los 'weenhayek han aprendido a no sólo ignorar la frontera, sino a manipularla en un espíritu 'emprendedor'[323] que recuerda al concepto de Barth (1967, 1969). Por lo tanto, los 'weenhayek argentinos pueden irse a la parte boliviana del territorio, donde la pesca es mucho mejor allí, para ganar más dinero, y los 'weenhayek bolivianos pueden cruzar la frontera hacia la Argentina con el fin de recibir atención médica gratuita (que no está disponible en Bolivia).

f) ***Organización política:*** Tradicionalmente, los 'weenhayek tenían una organización política acéfala y descentralizada, en contraste evidente con los gobiernos centrales nacionales de los argentinos y los bolivianos. Hoy

323 En inglés: *entrepeneur*.

en día, hay ciertas diferencias, no sólo entre los no-indígenas, sino también entre los 'weenhayek, debido a la división política causada por la frontera internacional.

Cuando se trata de la influencia política, las autoridades argentinas han penetrado más profundo a la sociedad 'weenhayek que las autoridades bolivianas. A través de las leyes indígenas de Formosa y Chaco del fin del siglo XX, los asentamientos wichí / 'weenhayek están ya cada vez más organizados de acuerdo a principios extranjeros o cuasi- tradicionales, como 'comisiones', 'caciques' y 'presidentes'. Además, los partidos políticos argentinos han tenido una influencia más notable entre los grupos indígenas que sus contrapartes bolivianos.[324]

En Bolivia, este tipo de influencia todavía no es tan notable o significativo, aunque los políticos a veces hacen sus campañas electorales también entre los 'weenhayek, buscando votos por medio de regalos o comida. Sin embargo, con el cambio de actitud por medio de la "indigenización" de la política boliviana, se ha formado una Asociación de capitanes, ORCAWETA, y apuntado un capitán grande, que se supone que representa el "Territorio 'weenhayek" [boliviano]. El cargo de 'capitán grande' es un esfuerzo de crear una voz política de los pueblos indígenas, en su mayor parte iniciado por la ONG con sede en Bolivia, CIDOB. Sin embargo, como veremos en Vol. 2, no ha sido sin problemas y conflictos repetidos. A fines del siglo XX, el gobierno también estaba representado por el Instituto indigenista con una oficina local en Villa Montes.

Algo parecido ha ocurrido en el campo de educación. Mientras los 'weenhayek en Bolivia ahora tienen una educación bilingüe,[325] los 'weenhayek /wichí de la Argentina todavía están expuestos a una educación monolingüe, pero con asistentes bilingües en la escuela.

En conclusión parece que la división causada por la frontera internacional entre Bolivia y la Argentina ha tenido efectos moderados para el pueblo 'weenhayek. En el caso de la organización socio-económica, la cultura material, la etnicidad, la religión, y el idioma, la división del pueblo 'weenhayek solamente ha tenido un efecto menor. Sin embargo, en los campos de la organización política y la educación se puede notar algunos resultados más calamitosos. No obstante, parece que la población mestiza ha sufrido más de la división que los mismos indígenas.

---

324 En la Argentina ha habido una fuerte asociación entre los grupos indígenas y el peronismo nacional.

325 Ver Vol. 5.

## 15.6. Etnicidad y los ‘weenhayek como una minoría dominada

Cuando un pueblo poderosos invade una región y comienza a dominar a los indígenas, éstos, si es que no se rinden o se subyugan por entero a los opresores, con toda seguridad, han de desarrollar una fuerte identidad étnica — en contraste a la de los opresores. Un ejemplo de esto, ya mencionado, es el de los miskitos de Nicaragua y Honduras que han resistido a la asimilación en la cultura y la sociedad españolas durante varios siglos. Para los miskitos, etnicidad ha jugado un papel importante en su lucha.

En el caso miskito, etnicidad también ha influido en asuntos de religión (han elegido el cristianismo protestante en vez del cristianismo católico de los españoles), afiliación (se han asociado primero con los ingleses, y últimamente con los americanos, en lugar de los españoles o ahora los nicaragüenses), el idioma (que favorecen miskito y inglés po delante del español) y otros temas relacionados (Hettne 1987:44-47; García 1996).

La formación de la identidad y afiliación ‘weenhayek sigue el mismo patrón que el de los miskitos (tenga en cuenta las cuestiones de la cultura, la etnicidad, la religión y el idioma mencionados más arriba). Al igual que en el caso de los miskitos y los karen, una frontera internacional ha tenido poco efecto. Las fuerzas que unen a los pueblos oprimidos son más fuertes que las de los estados nacionales, tratando de dividirlos.[326]

Etnicidad e identidad étnica son cuestiones claves en este contexto, y sin duda influenciados por, y ejerciendo influencia sobre la situación política actual en el “Territorio ‘weenhayek” (incluyendo la cuestión de la frontera internacional). A pesar de las tendencias a genocidio, la contaminación y la destrucción del medio ambiente, un dominio cada vez más capitalista del Gran Chaco, y una fuerza cada vez más fuerte de aculturación a través de la radio, televisión, iglesias y agentes comerciales, los pueblos ‘weenhayek / wichí, juntamente con los grupos tobas, todavía constituyen el grupo etnolingüístico más grande de las tierras bajas de la Argentina,[327] y tal vez en todas las tierras bajas de América del Sur. Además, demuestran posiblemente el sentido de identidad indígena más fuerte de todos los grupos en el Gran

326 Esto se manifiesta repentinamente conversaciones cotidianas entre los ‘weenhayek, así como en sus propias denominaciones de “paisanos” para los ‘weenhayek y “argentinos” y “bolivianos” respectivamente para los criollos cuando hablan el idioma oficial, el castellano (véase más arriba).

327 Los pueblos mapuches (que constituyen un grupo aún más grande) se definen como andinos o sub-andinos, y, por lo tanto, no se los consideran aquí.

Chaco. Ni siquiera la construcción de una frontera internacional ha sido capaz de dividir o disminuir esta conciencia étnica. "Nosotros somos diferentes! No somos como los demás. Somos 'weenhayek!" son expresiones que todavía se oyen con mucha frecuencia entre ellos.

Aparte de las explicaciones dadas arriba, la lentitud de la colonización de la zona, la organización social flexible de los 'weenhayek, su independencia económica a través de la comercialización de la artesanía y la pesca, y sus derechos legales a partes de su antiguo territorio, modelos mitológicos para un comportamiento alternativo y desafiante[328] y una formación lenta y sucesiva en el papel de ser "diferente" (cf. Nordenskiöld 1910:5) puede haber ayudado a dar forma a la capacidad de resistencia y recuperación actual que podemos registrar entre los 'weenhayek.

328 La combinación del pícaro Thokwjwaj y el héroe cultural 'Ahuutsetajwaj debe ser considerada única en su elaboración en detalle en la cosmología amerindia.

Capítulo 16
# Comercialización de productos artesanales[329]

## 16.1. El desafío inherente en la palabra 'desarrollo'

Ya en la introducción dijimos que el objetivo global de este trabajo ha sido de describir y analizar las actividades socio-económicas y políticas de los 'weenhayek. Desde la segunda mitad del siglo XX, un aspecto importante de la economía ha sido la artesanía, ver 9.1. arriba. Esta adición a la base de subsistencia ha crecido en importancia y por eso dedicamos un capítulo a estudiar los efectos que tiene para la sociedad 'weenhayek. A la vez, la ponemos en un contexto global y la relacionamos con una discusión que ha habido en la antropología por un tiempo.[330]

A pesar de la persistente regresión económica durante las últimas décadas del siglo XX, y su sucesión en la primera década del siglo XXI, economistas, políticos y varios científicos sociales todavía insisten en usar el término "desarrollo" para el futuro supuesto de los pueblos del

329 Una primera versión de este capítulo fue publicado en inglés como: "Commercialization of Traditional Activities — a Threat or a Tenable Response to the Call for 'Development'? A Reflection Based on the Case of the 'Weenhayek — Foragers of the Gran Chaco. *Acta Americana* (Stockholm/Uppsala) Vol 3. No 1, 1995, pp. 44-63.

330 El argumento principal del capítulo es el resultado de un largo proceso de reflexión, iniciada por John Bodley, antropólogo norteamericano y profesor visitante a la Universidad de Uppsala en los años ochenta, impulsado por la observación participante en la lucha por la independencia 'weenhayek cultural y económico, y refinado por un serie de discusiones académicas. Una primera versión de este capítulo fue presentada como ponencia en el CHAGS 6, *The Sixth International Conference on Hunting and Gathering Societies* ('La Sexta Conferencia Internacional sobre sociedades de cazadores y recolectores') de la Universidad de Alaska en Fairbanks, en 1990. Estoy especialmente en deuda con el profesor Oscar Agüero, el profesor Gerald D. Berreman, el profesor Åke Hultkrantz y el profesor Christer Lindberg por crítica constructiva.

Tercer Mundo. A pesar de que la expresión “países subdesarrollados” se ha sustituido por “países en vías de desarrollo”, la idea subyacente es la misma. En este capítulo, voy a argumentar que la noción de “desarrollo” de las sociedades del Tercer mundo es una invención ficticia, producto de una visión occidental torcida del mundo, el expansionismo, con raíces en la idea de que los recursos del mundo son ilimitados. Con conocimiento de la situación actual del medio ambiente global, sabemos que cualquier otro modelo, menos costoso para el globo, sería preferible en comparación con la que se predican en muchos proyectos de “desarrollo” (Bodley 1982:4).

Aquí, la organización socio-económica de pueblos originarios, como los ‘weenhayek, que dejan huellas menos profundas en cuanto a consumo de energía, es de mucho interés para el estudioso serio. A tales personas, los pueblos aborígenes, que insisten en modelos idiosincrásicos para el cambio y la continuidad, más a menudo tienen una respuesta mucho más válida que lo que se presentan como modelos en la mayoría de las sociedades occidentales.

En este capítulo tomaré la comercialización de las actividades tradicionales, que ha tenido lugar entre los ‘weenhayek, como un ejemplo de una respuesta espontánea indígena al empobrecimiento del medio ambiente. Yo sostengo que su estrategia es una reacción sostenible tanto a nivel local, nacional, como internacional, a los “reclamos” por desarrollo. Este ejemplo es uno que merece respeto, atención — y apoyo de los estudiosos y agentes del llamado desarrollo.

## 16.2. Desarrollo y progreso

El término ‘desarrollo’ se utiliza en al menos tres sentidos. El primero se refleja en la definición clásica de la palabra: “el avance gradual de los cuerpos organizados desde el embrión hasta el estado perfecto”,[331] eso es el desarrollo de un individuo, por ejemplo un ser humano. El segundo uso de la palabra es metafórico, simplemente indicando un “proceso de cambio” sin mayor profundización. El tercer sentido de ‘desarrollo’ es el que se utiliza actualmente en las ciencias sociales de hoy en día, así como en la ciencia aplicada, por ejemplo, de la ayuda internacional, más o menos significa: “un estado final y también - - - una secuencia evolutiva en la cual los patrones de

331 Cita del Diccionario *Concise English Dictionary*, Londres: Cassell’s,1994. Traducción al español por el autor.

subsistencia de una sociedad cambian."[332] Es el último sentido de la palabra que se trata en el presente capítulo.

Según mi opinión personal, la primera alternativa es el único uso correcto del término, es decir, el desarrollo de un organismo, por ejemplo, un ser humano, a partir de un huevo a una persona vieja. Sin embargo, para utilizarlo como una metáfora de los cambios dentro de una sociedad, en la medida de lo que puedo ver, resulta en una mala interpretación total. En primer lugar, se trata de una imagen vacilante: ¿Quién ha oído hablar alguna vez de un "desarrollo" que conduce al envejecimiento y muerte de una sociedad? En segundo lugar, es muy engañoso, ya que supone una secuencia evolutiva en la que se transforma el patrón de subsistencia de una sociedad determinada de acuerdo con un esquema previsible, tomada de una corta secuencia de la historia de algunos países centrales de Europa occidental, y elevado a una ideología, comúnmente denominada 'evolucionismo' o 'darvinismo social'.

A pesar de que el evolucionismo ya no está en boga como antes entre los científicos sociales (tampoco conscientemente entre los políticos), la idea de "desarrollo" en el sentido evolucionista sigue siendo sorprendentemente persistente. Autoridades de la ayuda internacional todavía están etiquetados "agencias de desarrollo".[333] A pesar de los recientes factores ecológicos, introducidos por el ecologismo,[334] que condenan a nuestro propio tipo de civilización como el que consume más energía en la historia y por lo tanto, indirectamente, el más amenazador para el medio ambiente mundial. No obstante, este tipo de sociedad sigue siendo visto como el resultado final de la "secuencia evolutiva" y demostrando un modelo de "desarrollo" hasta para naciones y pueblos no-occidentales.

Los que no cumplan con esta idea, o que no quieren seguir las huellas del Occidente, son fácilmente condenados como "pueblos atrasados o

---

332 El texto original en inglés dice: "*an end state and also — an evolutionary sequence in which a society's subsistence patterns change*" Hunter & Whitten, *Encyclopedia of Anthropology* (1976); traducción por el autor.

333 Un ejemplo es la agencia que ha contribuido a la impresión de este libro; en sueco y en inglés abreviado 'Sida': "*Swedish International Development Cooperation Agency*", en español, por razones comprensibles, se lo abrevia el nombre a 'ASDI'.

334 Aquí se refiere al movimiento a menudo llamado "*Green Wave*" en política, negocios, etc., y en otros contextos representados por partidos "verdes" o "del ambiente", y grupos de acción como "*Greenpeace*". Una definición en inglés es la siguiente: "*The 'Green Wave' is a term sometimes used to refer to the spread of environmental considerations in business and political decision making.*" (Wikipedia 2012).

primitivos — para poder ser asimilados tan rápido como sea posible, de acuerdo con los modelos de desarrollo en boga en otra parte" (Widstrand 1975:153).[335] Estos pueblos simplemente no encajan en nuestra visión, "el progreso es inevitable" (Bodley 1982:192). Para las personas mismas, que sean objeto de los proyectos de desarrollo planificados externamente y que se introducen al azar, el "desarrollo" convencional casi nunca ha significado algo factible. En el mejor de los casos, ha significado un medio de subsistencia temporal. En el peor de los casos, esto ha resultado en una desertificación y una catástrofe ambiental.

En los años 1960 y 1970, la gente del "Primer Mundo", y no menos los que participaron en los movimientos de solidaridad o se entusiasmaron por las agencias gubernamentales o organizaciones no-gubernamentales de ayuda (ONGs), consideraron que el "desarrollo", en su interpretación de la palabra, tenía un toque muy positivo. Representó progreso y un cambio sucesivo que, al fin y al cabo, resultaría en igualdad y prosperidad económica para todos, incluyendo los que vivían en lo que en aquel entonces ("temporalmente") se llamaba el "Tercer Mundo".

A medida que pasaba el tiempo, se hizo evidente, sin embargo, que el "progreso" era un paradigma fundado no sólo en una cosmovisión evolucionista, sino también en una etnocéntrica. Los países del Occidente eran percibidos como el ideal supremo, y las diferencias entre éstos y el Tercer Mundo eran temporales y debían ser abolidas por la "modernización", es decir, la educación (enculturación en el pensamiento occidental), la introducción de la tecnología occidental, la urbanización y la industrialización. De acuerdo con este paradigma, el resultado sería desarrollo cultural y económico. Y el método principal era "ayuda al desarrollo". "Nosotros" (en el Occidente) ibamos a educar y dar ayuda a "ellos" (gente del Tercer Mundo) (Dahl & Hjort 1985:166).

En los años 1970, los fracasos recurrentes de las iniciativas de desarrollo convencionales, así como averías en las relaciones económicas establecidas entre países del Primer y Tercer Mundo, causaron a muchas personas iniciadas a dudar. El concepto de "desarrollo" fue poco a poco desenmascarado y expuesto como mero imperialismo ideológico (Dahl & Hjort 1985:174 ss.; Persson 1971 & Hettne 1982). En los años 1980, esta duda fue reemplazada por una resignación y un cuestionamiento abierto de la ayuda al desarrollo

335 El texto original en inglés dice: "backward, primitive peoples — to be assimilated as fast as possible in accordance with models of development currently in vogue elsewhere" (Widstrand 1975:153).

convencional.[336] En los años 1990, ya se aceptó la creciente divergencia de los dos mundos: "Los pobres serán cada vez más pobres y los ricos se hacen más ricos." En la primera década del siglo XXI, se vio un cambio cuando algunos países, como Barsil o Ghana, ya quebraron con el patrón de desarrollo establecido y en algunos casos la situación de los pobres mejoró algo.

Durante las últimas décadas del siglo XX, la palabra "progreso" llegó a ser cada vez más hueco. "Progreso — ¿para quién?" es una pregunta que ocurrió con mayor frecuencia en auella época. John Bodley llamó a su libro pionero famoso: "Víctimas de Progreso" (1982) y enumeró una serie de efectos negativos del "progreso" en el Tercer mundo.[337] Otros nos han dado relatos similares (véase, por ejemplo, Davis 1977, Sucksdorff 1981). En consecuencia, el paradigma entero, prometiendo eventual prosperidad para todos, es fatalmente herido (cf. Dahl & Hjort 1985:169). En consecuencia, existe una necesidad creciente de un concepto nuevo para reemplazar el "progreso", y por lo tanto también para un cambio paradigmático inminente.

Entre los trabajadores de desarrollo determinados (como los voluntarios del Cuerpo de Paz) y los científicos sociales (tales como sociólogos y antropólogos), se han discutido alternativas al desarrollo convencional durante mucho tiempo. Estos han sido etiquetados como "proyectos de pequeña escala", "programas localizados" y similares (Dahl & Hjort 1985:176). Se han basado en las experiencias con los pies en la tierra que estas categorías de profesionales han tenido de trabajo de ayuda o de solidaridad entre los pueblos del Tercer Mundo.

Uno de los primeros en sugerir una alternativa fue Roger Bastide (1971). Habló de "una pluralidad de vías" y de "adaptar" el desarrollo convencional a la cultura de los receptores. Además, indicó que los donadores eran los que tenían que cambiar, mental o culturalmente. De lo contrario, predijo, los receptores terminaría en una pseudo-cultura "folklórica" — o entre los más

336 Compárense los documentos: "La declaración de los derechos humanos" de las Naciones Unidas; "La declaración de Barbados" (Dostal 1972) and "La declaración de principios" del Congreso "World Council of Indigenous Peoples" (WCIP) en 1984: "Todas las naciones indígenas tienen el derecho a autodeterminación. En virtud de este derecho pueden establecer libremente su condición política y libremente perseguir su desarrollo económico, social, religioso y cultural " (La comisión independiente de... 1987:36). (El texto original en inglés dice: "*All indigenous nations have the right of self-determination. By virtue of this right they may freely determine their political status and freely pursue their economic, social, religious and cultural development*" (Independent Commission... 1987:36).

337 Entre los efectos y las enfermedades causadas por un estilo de vida occidental, Bodley menciona la caries (1982:157), diabetes, obesidad (1982:152) y problemas cardíacos (íbid.).

pobres de los pobres.

Con el surgimiento de las organizaciones indígenas en las Américas, cada vez más fuertes, un nuevo concepto se convirtió cada vez más popular: “etnodesarrollo”. Este término parece haber sido introducido por el mexicano Rodolfo Stavenhagen (1983). Esto significó un paso importante, ya que desafió un elemento importante del paradigma de progreso, es decir, que con el progreso económico para todos, la necesidad de una identidad étnica específica disminuiría y con el tiempo iba a desaparecer.

Otra sugerencia ha sido el “desarrollo alternativo” (véase, por ejemplo Alvarsson 1990), es decir, un tipo de cambio, o un programa que implica la alteración, generado desde dentro o adoptado por una comunidad local, que no cumplan con las ideas convencionales de “desarrollo”. Para la designación “alternativo”, los cambios también deberían mejorar el potencial económico y ser compatible con la estructura socio-cultural en su totalidad, sin poner en peligro el medio ambiente o alterar la identidad étnica. Por indirectamente prevenir la aculturación y la creación de una nueva población de barrios bajos, el desarrollo alternativo también debería beneficiar a la sociedad nacional.

## 16.3. Comercialización de actividades tradicionales

De acuerdo con científicos sociales como Marshall Sahlins (1981:41 ss.), tanto campesinos como recolectores y cazadores ya tenían un “modo de producción doméstico” bien adaptado que resulto en “sociedades opulentas”[338], mucho antes de la penetración europea de sus territorios. Esto implica que vivían de la tierra sin que sobre-explotación y, de hecho ni siquiera utilizando todos los recursos disponibles. Incluso el comercio con los grupos vecinos se ha considerado como fundamentalmente diferente de las relaciónes de “exportación/importación” que caracterizan el mundo occidental de hoy (Clastres 1980:184 ss.).

Según lo descrito por Sahlins (1981:1 ss.), la “primera sociedad de opulencia” se basó en el bienestar del grupo, más que en el éxito del individuo, y que requería sólo unas cinco horas de trabajo al día, el resto se gastaba en ocio y en actividades sociales. Visto desde esa perspectiva, es fácil comprender que tantos pueblos amerindios han resistido las “tentaciones” de las sociedades occidentalizadas nacionales y se han negado

338 Aquí se refiere a Sahlins 1981:1 ss. que en inglés usa el término “*original affluent societies*”, probablemente como un desafío pero también con un toque irónico.

a ser incorporados en ellos.

Se pueden presentar por lo menos dos razones básicas para explicar el rechazo indígena del "progreso" occidental: *la incompatibilidad cultural* y la *falta de respeto por las idiosincrasias étnicas.* Cualquier cambio beneficioso dentro de una sociedad debe ser culturalmente compatible con la estructura socio-cultural de la fase actual de esa sociedad. Si no es así, este cambio se infringen los valores básicos de la cultura, y por lo tanto pone en peligro la noción de continuidad cultural y, eventualmente, la identidad étnica.

Diseñado por expatriados de una cultura totalmente diferente, los programas convencionales de desarrollo más a menudo totalmente hacen caso omiso de esto, y así terminan en no lograr lo que estaban intentado. Al igual que en el caso de la ex-Unión Soviética, el respeto insuficiente para las características étnicas o idiosincrasias o tratamiento etnocéntrico y condescendiente de un grupo étnico, sólo resulta en protestas retrasadas contra la iniciativa, o la denegación de aceptarla.

Teniendo todo esto en cuenta, ¿hay alguna alternativa que pueda servir como ejemplo en lo que estamos buscando, es decir, una respuesta a un entorno endémico en transición? El mundo se está volviendo cada vez más globalizado, y, como resultado, más "criollizado"; la caza mayor está en peligro de extinción, los bosques tropicales están disminuyendo y los hábitats de los pueblos indígenas se están reduciendo sucesivamente. ¿Qué es una respuesta viable?

En el presente capítulo, presento un caso de comercialización de actividades tradicionales, como alternativa, muy consciente del hecho de que este tipo de cambio entre pueblos de recolectores y cazadores a menudo ha sido visto con cierta sospecha por los antropólogos, especialmente los de la linea "ambientalista y primitivista" (Bodley 1982:192). Este escepticismo es, por supuesto bien fundado. Hay amplia evidencia de que, en muchos casos, la comercialización, especialmente en combinación con turismo, ha llevado al empobrecimiento de las artesanías y otras actividades de subsistencia tradicionales. En algunos casos, la venta ambulante de baratijas cuasi-tradicionales de hecho ha dado lugar a la mendicidad y la prostitución.

Por estas razones, muchos antropólogos se han opuesto a la comercialización de las actividades tradicionales — y han abogado por otro tipo de soluciones. Sin embargo, algunos casos, especialmente donde el turismo no entra como una fuerza importante, parecen representar una contradicción a esta posición. Los 'weenhayek representan uno de esos casos. Entre ellos, la comercialización hasta la fecha no ha resultado en un empobrecimiento cultural notable. A pesar de un mayor contacto

económico con la comunidad mestiza circundante, la tendencia es que resulta en restauración de la continuidad e incluso de una economía tradicional, en lugar de lo contrario (ver arriba).

Mientras que los ‘weenhayek han rechazado los programas tradicionales de desarrollo, especialmente aquellos que involucran alteraciones del modo de subsistencia,[339] ya sean iniciadas por el Estado o por las ONGs o misiones en la zona, se han abierto para la comercialización creciente de sus productos tradicionales. Ellos, por ejemplo, han incorporado jábegas para la pesca, y la venta de productos de artesanía. La razón principal detrás de su preferencia por esta última solución es que los proyectos de desarrollo previstos eran incompatibles con su organización socio-económica, mientras que los modelos de comercialización, finalmente elegidos, cumplieron con estos requisitos.

Un sorprendente efecto secundario de este caso de “desarrollo alternativo” es que el estatus, po la posición social, de los ‘weenhayek, y por lo tanto sus posibilidades de supervivencia cultural, se han incrementado con la prosperidad económica. El caso es por lo tanto un ejemplo interesante de esfuerzos autóctonos que podrían servir de inspiración para otros grupos étnicos minoritarios.

### *16.3.1. Comercialización de caza*

Como se ha mencionado anteriormente, los ‘weenhayek se clasifican tradicionalmente como “recolectores y cazadores”, pero la caza podría ser considerado como una mera extensión de la recolección, en cualquier caso, en estos días (Fock 1966/67:92–93). Como la caza mayor se ha vuelto más y más raro, después de la penetración y la colonización criolla, la importancia de esta actividad ha disminuido.

Como ya hemos visto arriba, hoy en día, la caza media se compone de un pequeño mamífero o reptil. Armadillos, iguanas, lagartijas, ratones de campo y aves son las presas más comunes y proporcionan la mayor parte de la carne. De vez en cuando, se puede alcanzar a matar un ciervo, un chancho montés, un ñandú o un caimán.

La mayoría de los ‘weenhayek probablemente nunca han sido cazadores expertos (cf. Nordenskiöld 1910:48) y el interés en la caza especializada en consecuencia baja. Sin embargo, como un subproducto de las actividades

---

339 Los ‘weenhayek reiteradamente han rechazado, por ejemplo, programas agrícolas, ya sean iniciados por su “aliado” en cuestiones territoriales, la Misión Sueca Libre, o por el gobierno, por ejemplo, el “PROVISA” (Proyecto Villa Montes-Sachapera”) patrocinado por Italia, que tenía la intención de cultivar una gran parte del territorio ‘weenhayek.

de subsistencia normales, los ‘weenhayek tienen, desde hace unas décadas, un complemento a sus escasos ingresos en efectivos de la venta de pieles. Durante algún tiempo, las pieles de chanchos de monte (pecaríes) podían proporcionar un ingreso, pero últimamente sólo los pieles de iguana y las ampalaguas (boas) proporcionan un ingreso regular (pero todavía mínimo). De vez en cuando, se alcanza matar un gato montés o un caimán y se puede vender la piel.

Domesticados pichones de loros y cardenales comunes atrapados (así como otros animales salvajes ocasionales) también se ofrecen a los comerciantes o visitantes. Durante la temporada de cardenales comunes, hasta los niños pueden hacer unos pocos bolivianos extra por medio de la captura y venta de estas aves. En general, sin embargo, la caza no puede ser visto como una actividad de subsistencia principal, ni como una actividad comercializado con éxito — especialmente como individuos ‘weenhayek todavía a menudo son engañados por los comerciantes (cf. Boerenkamp y Schuthof 1985:57).

### *16.3.2. Comercialización de pesca*

De mayo a septiembre, el Pilcomayo normalmente está repleto de peces. Como ya hemos visto arriba, en esa época grandes bancos de sábalos (*siky’uus*) y otros peces migran río arriba. Debido a su valor gastronómico y económico, más su abundancia, este pescado ha sido la base de la economía ‘weenhayek de la época seca por un largo tiempo (cf. Métraux 1946:352).

Cuando los blancos llegaron a la zona norte del Gran Chaco, en el cambio de siglo, todavía consideraron este pescado un alimento inferior, no apto para el “estilo de vida gaucho” (cf. Fock 1966/67: 94). Algún tiempo después de la Guerra del Chaco, probablemente a finales de los años 1950, algunos mestizos descubrieron que los pescados del Pilcomayo fueron vendidos con facilidad si se los transportaron a los centros poblados andinos. Así comenzaron a comprar pescado de los ‘weenhayek y llevarlo hasta las tierras altas para obtener un beneficio. Como los precios de la carne subió, la parte más pobre de la población mestiza también comenzó a consumir un poco de pescado.

La innovación de la jábega en los años 1960,[340] resultó en que esta técnica gradualmente reemplazó la pesca tradicional con redes de cadena (cf. Métraux 1946:252-253). Al principio, se utilizó material tradicional para fabricar las jábegas, tal como piola de caraguatá, pero esto fue reemplazado

340 Ver 2.4.2. arriba.

sucesivamente por material sintético, tal como nylon (cf. Boerenkamp y Schuthof 1985:52). El plomo para plomadas siempre ha sido comprada externamente.

La organización socio-económica de la pesca de jábega llegó a ser una continuación de la pesca colectiva tradicional. En la década de 1970, la "Edad de oro" de la pesca de los 'weenhayek, un buen partido podía contener hasta una tonelada de pescado. Bajo estas circunstancias, un hombre 'weenhayek podría hacer hasta cinco veces el dinero de un mestizo jornalero (Alvarsson 1988:188). Sin embargo, los agentes de transporte hicieron aún más dinero. En condiciones ideales, un camión de carga podría resultar en una ganancia de 4.000 dólares norteamericanos (o, en aquella época, correspondiente a 1.400 jornales mínimo), si no enfrentó ningún accidente.

La comercialización de la pesca 'weenhayek ha afectado, en forma positiva, a la entera economía local. Esto ha llevado a la expansión de la industria de transporte, y en el establecimiento de por lo menos dos fábricas de hielo. En los años de los 1990, alrededor del 50% de los impuestos recolectados por la alcaldía de Villa Montes, derivaba de la pesca 'weenhayek. Esto, pues, ha incrementado el estatus de los 'weenhayek en los ojos de la sociedad criolla.

### *16.3.3. Comercialización de recolección*

Frutas de árboles, raíces, rizomas y bayas son considerados alimentos "salvajes" por los criollos y no se los utilizan en la población no-indígena de la región. En consecuencia, no ha sido posible comercializarlos. Sin embargo, la miel pertenece a los alimentos percibidos no solamente como comestibles, sino como casi mágicos; eso es, teniendo cualidades medicinales.

Por eso, los 'weenhayek pueden explotar su conocimiento profundo de las abejas (ver 5.3. arriba) y comercializar la recolección de miel. Por medio de esta arte melera, se puede recoger miel en casi cualquier época del año, ya que las diferentes especies todas producen durante un período determinado, en función de las flores en que se especializan. Por eso, el conocimiento zoológico y etológico, es el recurso más importante para la comercialización de la miel. Cuando sea el momento adecuado, y el recolector tiene conocimiento previo de un nido, no le tomará mucho tiempo para recoger la miel.

La miel se pone en frascos o recipientes de plástico y se la lleva a la ciudad. Llevado al mercado, o vendido a gente que anteriormente ha comprado. o hasta reservado cierta cantidad de miel, el recolector 'weenhayek puede obtener un precio muy bueno, muchas veces varios dólares por litro. Para

una persona manejando el “arte melera” esta actividad puede resultar en una actividad muy lucrativa.

Aparte de la miel, no hay ningún otro producto de la recolección que se ha comercializado. Los únicos productos relacionados son los productos ocasionales de la horticultura como zapallos, sandías o maíz. Los animales domésticos representan un capital considerable, y rara vez se utiliza para el consumo directo, (las únicas excepciones son las fiestas grandes), pero si aparece alguna necesidad especial, por ejemplo que se enferme uno de la familia y necesita hospitalizarse, un animal puede ser vendido. Gallinas o cabras generalmente se venden para obtener dinero en efectivo durante períodos de escasez.

### *16.3.4. Comercialización de artesanía*

El propósito primario de la artesanía ‘weenhayek siempre ha sido de proveer al grupo las herramientas necesarias y los artefactos necesarios para la supervivencia. Ya en la prehistoria, sin embargo, los ‘weenhayek produjeron un excedente de su artesanía para fines de negociación. En aquellos días, intercambiaron por ejemplo con los pueblos andinos (Rosen 1921:181-183; Métraux 1946:210). Más tarde, al menos durante el siglo XX, se produjeron collares de lentejuelas, grandes contenedores de calabaza, llicas, etc, para negociar con los ava-guaraníes y otros pueblos circundantes (Nordenskiöld 1910:127-130).

Hoy en día, muchos de los objetos necesarios, que podrían haber sido producidos por los ‘weenhayek mismos, se compran de los mestizos y un excedente de otros tipos de artesanías se producen en su lugar. Por lo tanto, el cambio socio-cultural ha provocado la interrupción de los procesos de varias artesanías, a la vez que ha resultado en el desarrollo de nuevos productos. Las ramas que se han expandido más son las basadas en caraguatá, hojas de palma y madera.

a) ***Caraguatá:*** La caraguatá, dura y espinosa, se utilizaba para varios productos de comercio como llicas, mucho antes de que el dinero llegó a la zona. Las razones para esto son muchas, pero las más importantes son probablemente los avanzados niveles técnicos y artísticos del producto, así como su utilidad. Además la bolsa es fácil de transportar — un hombre solo puede llevar unas 40–50 llicas en su bicicleta sin demasiados problemas. Además, parece ser un producto indígena chaqueño original, que ha sido muy difícil de copiar por los pueblos circunvecinos.

En los pueblos más distantes, la artesanía de craguatá sigue siendo importante en las actividades diarias. El bolso femenino, *sikyet*, todavía se usa con alta frecuencia en la recolección de frutas silvestres. Las bolsas masculinas, *hiilu'* y *qatààtsaj*, se utilizan para campear y pescar, respectivamente.

Parece, según excavaciones arqueológicas e investigaciones recientes, que siempre ha sido la bolsa *hiilu'* que ha sido más comercializada. Esta llica siempre ha sido popular porque resulta ser el producto más universal. Se puede utilizarla para muchos fines, es el producto que es el más fácil de transportar, y que es la que mejor muestra los diseños geométricos bellos de los 'weenhayek (ver Vol. 4).

En la década de 1960, los misioneros de la Misión Sueca Libre (MSLB) hicieron los primeros intentos de comercializar las llicas *hiilu'* en las ciudades bolivianas de cierto tamaño. Al mismo tiempo, o posiblemente antes de esto, los misioneros anglicanos en la Argentina hizo lo mismo allí. Hoy en día, estas bolsas se han establecido en la tiendas de artesanía en todo Bolivia (y buenas partes de la Argentina) y se comercializa principalmente como bolas baratas y resistentes para uso de alumnos escolares. Las dos organizaciones mantuvieron este negocio por mucho tiempo, sin fines de lucro, para ayudar a los 'weenhayek / wichi'.

Esto fue importante ya que hasta en los años 1980 habían muchos engaños en el comercio de las llicas. De vez en cuando comerciantes ambulantes visitaban las aldeas para comprar bolsas aprecios bajos, o, en casos de necesidad, fueron vendidos a los ganaderos o puesteros locales. En estos dos últimos casos, los 'weenhayek recibieron precios muy bajos, a veces sólo el 15% del valor real de venta al por mayor, como en un caso reportado por Boerenkamp y Schuthof de Crevaux (1985:27).

Con la educación básica bilingüe, y el reciente acceso a educación superior, la situación ha cambiado mucho. Últimamente los mismos indígenas se han encargado de la venta y la distribución nacional. Hasta la fecha, las bolsas *hiilu'* significan una fuente de subsistencia para las mujeres 'weenhayek, en especial para las de las aldeas más distantes.

b) ***Hojas de palma:*** Antes de la época de la colonización, las hojas de palma se utilizaban sólo para techos, y sólo en las zonas donde eran abundantes.[341] En algún momento alrededor de la Guerra del Chaco, sin embargo, algunos hombres 'weenhayek de Villa Montes, probablemente influenciado por

341 En esa época el pasto alto, *'iilaj*, fue la cubertura principal de techos. (Ver Vol. 3). Este pasto casi ya ha desaparecido con la difusión del ganado.

los ava-guaraníes, comenzaron a fabricar y vender tamices (todavía una actividad de subsistencia entre algunos ava). En los años cincuenta, la idea de la comercialización de bolsas de hoja de palma llegaron de la Argentina. Una vez más, los hombres tenían que fabricar y vender estos productos de hoja de palma. Más tarde, se incluyó un tipo de sombrero de Panamá en su producción.

Según Nordenskiöld, los ‘weenhayek nunca utilizaron hojas de palma para cestería (1910:56), a pesar de que sabía del producto. Rosen nos informa de un interesante descubrimiento en 1901, sin embargo, un intento por parte de los adyacentes chorotes de formar una canasta de hojas de palma, utilizando la técnica de la cerámica (1921:206). Según mis informantes, corroborado por el análisis técnico, este fue en realidad el método utilizado por los ‘weenhayek cuando empezaron a desarrollar la cestería de hojas de palma en la década de 1960: se formó un disco de la parte inferior de las hojas peladas y construyó la canasta añadiendo bobinas de hojas, al igual que en la cerámica. Las bobinas fueron asegurados por tiras de un segundo tipo de hoja de palma, y las canastas fueron decorados finalmente con tiras teñidas de la misma hoja. Incluso los adornos parecían a los de la cerámica.

Esta vez, sin embargo, parece que las mujeres jugaron un papel decisivo en el desarrollo de la técnica, ya que eran ellas que dominaban la técnica de la cerámica. Hoy en día los productos de hoja de palma constituyen un área exclusivamente femenina. Después de años de experimentación, una técnica cerámica adaptada ha dado lugar a canastas firmes y atractivas que son fáciles de comercializar.

En los años 1970 y 1980, la cestería es la más importante actividad económica femenina en las dos veredas del municipio de Villa Montes. Los productos de hoy en día incluyen cestas de diferentes tamaños, que van desde 10 a 70 cms de alto, así como canastas para lavandería, esteras de vajilla, simples bolsas para la compra, alfombras pequeñas y cosas similares.

Por el tamaño y el peso de muchos de estos productos, más se los han producido en los centros urbanos. El acceso a los recursos vegetales también es limitado. Cerca de Villa Montes no hay muchas palmeras y los hombres ‘weenhayek muchas veces han tenido que negociar con un criollo, dueño del sitio, para poder sacar la materia prima. Sin embargo, esto ha sido un producto más rentable que la llicas para las mujeres que geográficamente han vivido en los lugares donde hay posibilidad de conseguir la materia prima y vender los productos.

c) ***Madera:*** En tiempos anteriores a la conquista, la madera fue la materia prima más importante para la artesanía 'weenhayek. Nordenskiöld llegó a afirmar que las mujeres de algunas aldeas distantes del Gran Chaco seguían viviendo en una "Edad de madera" durante su visita en 1908-1909 (1910:86). Esto ha sido posible, por supuesto, sólo a través de un extraordinario conocimiento botánico, en que los 'weenhayek saben distinguir entre al menos algunas setenta especies diferentes de árboles útiles.[342]

En la década de 1950, tres hombres 'weenhayek de Villa Montes fueron capaces de copiar algunas piezas de muebles de mimbre, parecidas a sillas esterilladas, con un éxito razonable, posiblemente alentados por los representantes de la MSLB. Estos últimos por lo menos jugaron un papel decisivo en la fase de comercialización de estos implementos de madera en los años 1960, lo que condujo a un auge en los años 1970.

La técnica empleada en la fabricación de los muebles de mimbre se basa en la tradicional artesanía de madera masculina. Esto fue posible sólo por el conocimiento íntimo de las calidades de las maderas distintas, como los muebles están construidos con al menos cinco tipos diferentes de madera. Con el tiempo, los 'weenhayek han desarrollado nuevos productos en la misma técnica, y hoy estos incluyen sillones, mesas, armarios, cofres y muebles pequeños para niños.

Esta actividad creció en importancia año tras año, ya desde que la producción se inició en los años 1960. Algunos decenios después, una mayoría de todos los hombres 'weenhayek de Villa Montes y muchos de los pueblos cercanos, dedicaron la mayor parte de su tiempo, durante las temporadas cuando no había pesca, a este tipo de artesanía. Incluso se puede decir que constituyó la actividad principal de subsistencia durante estas estaciones. En 1984, un hombre hasta hizo caso omiso de pesca para producir muebles de lugar — algo que hasta aquel entonces era totalmente sin precedentes entre sus vecinos compañeros.

Este desarrollo fue posible gracias a un aumento de la demanda local, ya que el poder adquisitivo general había disminuido en la región y muebles de carpintería importada y ordinaria se habían vuelto más y más caros. En el principio los miembros de la MSLB canalizaron los productos, pero la comercialización pronto pasó a las manos de los productores 'weenhayek. En los años 1990, los carpinteros 'weenhayek con más y más frecuencia tenían sus productos ya reservados, incluso antes de iniciar el trabajo.

342 Ver el Vol. 6.

En los años 1990, la carpintería más tradicional fue completada por una artesanía de esculturas de pájaros. Fue una arte en miniatura introducida por los 'weenhayek de la Argentina. Personalmente la encontré por primera vez en Misión La Paz (la Argentina) y Misión Chaqueña, entre los wichí en 1988. Esta arte fue introducida originalmente entre los wichí por misioneros anglicanos que también asistieron en la comercialización. Luego fue transmitida a los 'weenhayek de Bolivia, obviamente con cierta asistencia de los misioneros de la MSLB. En los años 1990, varios jóvenes en Villa Montes y Capirendita, vivieron de la producción de este tipo de artefactos.

Al cambio del milenio, en 2000, había cierta baja en la pesca de sábalo en el río Pilcomayo y varios hombres 'weenhayek hicieron más dinero de la artesanía que de la pesca, y probablemente alrededor de tres veces más que la cantidad que habrían obtenido como jornaleros no calificados. Por lo tanto se puede decir que la artesanía de madera constituye la fuente más importante de ingresos para hombres 'weenhayek. Por eso, en su totalidad, la artesanía 'weenhayek puede ser considerada la fuente más importante de ingreso monetario, tanto para hombres como para mujeres.[343]

## 16.4. La comercialización como una amenaza

Como se indicó en la introducción, la comercialización a menudo puede ser considerada como una amenaza a las economías tradicionales. El caso de los 'weenhayek no es una excepción. Hay rasgos amenazantes en el intercambio actual, bastante estrechos, con la sociedad nacional. Una de esas amenazas es la dependencia de los principios de mercado occidentales en la sociedad boliviana. Los 'weenhayek necesitan saber lo que sus clientes quieren. Por lo tanto, tienen que ocuparse de la sociedad criolla o mestiza hasta un punto que, de otro modo, no habría sido necesario. Una prueba tangible de ello es la existencia de páginas de catálogos de muebles en las casas de algunos de los artesanos. Estudian la cultura material occidental para poder satisfacer a sus clientes.

Otra amenaza obvia es la explotación económica y nutricional. Esto es evidente en el caso de las llicas que se venden localmente en la aldea de Crevaux, mencionado anteriormente cuando el intercambio limita al

343 Como es evidente en el texto, la situación descrita se refiere a las condiciones en el Gran Chaco boliviano. La situación para los wichí en las distintas provincias de Argentina varían considerablemente entre si.

fraude. Un caso típico de pérdida nutritiva se encuentra en el caso de la miel que se vende por dinero en efectivos para después comprar azúcar. Un edulcorante sano tradicional se intercambia por un producto refinado, y mucho más peligroso — y los ‘weenhayek pierden en el proceso.

Una tercera amenaza se encuentra en la dependencia de organizaciones no-gubernamentales, ONGs. Anteriormente, la misión sueca (MSLB) fue una patrulla de rescate casi constante. Asistencia misionera ha sido decisiva en muchas fases de la comercialización de las actividades tradicionales de los ‘weenhayek. Tan tarde como en 1989, los misioneros de la MSLB participaron en la defensa de los derechos de pesca en Villa Montes. En 1993, sus esfuerzos fueron determinantes para la adquisición de los derechos territoriales. Sin embargo, desde el cambio del milenio, la MSLB ha estado en una retirada progresiva y ahora no queda ningún misionero sueco en el territorio ‘weenhayek. Esto, por supuesto, ha incentivado una independencia total de su anterior socio y benefactor.

En una sociedad multi-cultural, como Bolivia, es siempre necesario tener una red de contactos comerciales o legales. Sin embargo, dependencia legal o económica siempre lleva también a algún tipo de dependencia socio-cultural. Nuevas ONGs, compañías petroleras activas en la zona, y otras organizaciones podrían llegar a frenar la autonomía ‘weenhayek.

Ninguna de estas amenazas parece lo suficientemente grave, o decisivo suficiente, sin embargo, para desalentar a los ‘weenhayek en cuanto a la comercialización continuada. Los mismos ‘weenhayek declaran que viven en una sociedad nacional, y — aunque ellos no quieren integrarse en esta sociedad — quieren ser capaces de cooperar e interactuar con ella. Esto sólo se puede lograr un conocimiento detallado del “adversario”, incluyendo un dominio del castellano. Intercambio económico es un medio de obtener información que es valiosa en esta perspectiva. Los conocimientos adquiridos también pueden prevenir los casos de fraude, de los cuales los ‘weenhayek son muy conscientes, y ayudar su deseo de contrarrestar.

La integración de los productos alimenticios occidentales en la dieta de los ‘weenhayek, tuvo lugar durante la Guerra del Chaco, cuando los ‘weenhayek fueron detenidos y restringidos bajo condiciones que parecían a campos de concentración, supervisados por el ejército boliviano. En el proceso se acostumbraron a comer fideo, arroz, harina de trigo, yerba mate y azúcar: mas aprendieron a usar kerosén. Aunque la guerra pasó, y las memorias de ella ya desvanecen, estos productos siguen siendo los más codiciados entre los ‘weenhayek. En el transcurso de los años, evidentemente han superado algunos de los productos alimenticios tradicionales, tales

como tusca o ciertos tubérculos menos sabrosos.

Como se trata de gusto más que economía, el cambio probablemente es definitivo. En este aspecto los 'weenhayek se han ligado con la sociedad nacional. Lo que falta es ver que los términos de intercambio sean justos, por ejemplo en el caso de cambiar miel por azúcar.

## 16.5. La comercialización como respuesta sostenible

En el caso de los 'weenhayek, comercialización de actividades tradicionales podría ser visto como una respuesta sostenible al clamor de la sociedad nacional para "desarrollo", en vez de de una amenaza. Si por ejemplo la agricultura y el empleo permanente es incompatible con la cultura 'weenhayek, es decir, su organización económica (ver arriba), estas opciones no constituyen una alternativa factible. Migraciones estacionales de trabajo fueron importantes durante las últimas décadas del siglo pasado, pero, como hemos visto, cesaron en los años 1960.

Parece probable que la frágil base económica del Gran Chaco árido siempre ha exigido una gran variedad de actividades de subsistencia, algunos de ellos siempre incluyendo el contacto con otros pueblos, no relacionadas. Por eso un contacto interétnico ha sido parte de las estrategias de supervivencia de los 'weenhayek por siglos, y los mecanismos culturales para manejar este contacto han sido sucesivamente desarrollados.

En la situación cambiante del Gran Chaco, con el declive de la caza mayor, el aumento de la población criolla y una supervisión más estrecha de las autoridades, la comercialización de la pesca, la recolección y la artesanía ha significado un escape para los 'weenhayek. Los ingresos monetarios han resuelto los problemas financieros, es decir, la necesidad de dinero en efectivo para la compra de bienes de consumo. También ha resultado en que los 'weenhayek han obtenido un estatus superior en los ojos de la sociedad criolla — algo que ha hecho posible la continuidad cultural independiente.

Los 'weenhayek han sido conocidos por su conservatismo socio-cultural (cf. Fock 1982:29). Representa una visión total de la vida y abarca la filosofía, la mitología y el códice. Se centra en la retrospección y el mantenimiento y orgullo de los valores 'weenhayek.

Para ellos, ciertas cosas y costumbres caben bien en su cosmovisión, mientras otras son incompatibles con la forma de vivir de los 'weenhayek. Esto ha hecho que los 'weenhayek resistieron las actividades misioneras de los católicos, y, por mucho tiempo, también las de los evangélicos. En el mismo espíritu han sufrido, pero han resistido proyectos de asentamiento

definitivo o de transitar a agricultores; iniciativas del Ayuntamiento para llegar a ser empleados en las fábricas locales, y una serie de otras iniciativas, incluso tales de las misiones evangélicas (cuales credos, de todos modos, adaptaron y aceptaron después de por lo menos tres décadas).

Comercialización, tal como se ha descrito anteriormente, ha hecho posible lo que arriba llamamos un "desarrollo alternativo". A través de las actividades descritas, los 'weenhayek han sido capaces de adquirir los medios económicos y sociales para defender tres características fundamentales que son decisivos para el mantenimiento de su cultura 'weenhayek: el orgullo étnico perpetuado, los derechos territoriales mantenidos y un estatus aceptable. Esto último es muy importante hoy en día, con una supervisión más estrecha y la intervención de las autoridades, si un pueblo quiere mantener una forma alternativa de la vida.

La manera 'weenhayek también cumple los requisitos nominales para un ejemplo étnico como una respuesta al clamor para el "desarrollo" de pueblos minoritarios: es autóctona, es localizada, es contextualizada desde el principio, y es compatible con la organización socio-económica tradicional. Se ha prestado libremente ideas del exterior, cada vez que hubiese encontrado algo que ha convenido con lo suyo. Sin embargo, se ha negado cualquier cambio que pudiera interferir con la superestructura tradicional de la cultura 'weenhayek.

## 16.6. Conclusión

Los datos presentados anteriormente, demuestran que a pesar de los cambios sociales evidentes, los 'weenhayek han sido capaces de hacer frente a la creciente influencia económica del exterior y que han podido crear nuevas formas de subsistencia, sin ser integrados totalmente en la economía nacional. Las conclusiones arriba también indican que han tenido éxito en reconstruir rasgos de su organización socio-económica tradicional que han estado ausentes durante varias décadas, por ejemplo el restablecimiento del líder de la aldea tradicional, *niyaat*, así como la recuperada independencia de empleo fijo.

El tradicionalismo 'weenhayek y su adaptación económica no son, por supuesto, los únicos factores detrás de esta hazaña. Esto ha sido posible gracias a la combinación de la lentitud de la colonización de la zona, la ausencia de turismo, la composición de la organización social de los 'weenhayek en grupos flexibles y alianzas entre pequeñas unidades independientes y bilaterales, tanto como la suerte de tener la afirmación de sus derechos

legales a su antiguo territorio.

Sin embargo, la comercialización de las actividades tradicionales ha sido muy importante para este fin. Representa un ejemplo de una respuesta espontánea indígena al empobrecimiento del medio ambiente, una reacción sostenible a nivel local, nacional, así como internacional, al “clamor para el desarrollo”. Por otra parte, es interesante observar que ninguno de los presentes principios comerciales en juego hoy en día ha sido el resultado de los esfuerzos de las misiones o de las ONGs de desarrollo, a pesar de que este tipo de iniciativas abundan en la región, sino más bien de un tipo de iniciativa autóctona, adoptada y desarrollada por los ‘weenhayek mismos. La principal conclusión de este capítulo es, pues, que, en determinadas circunstancias, la comercialización de las actividades tradicionales se pueden considerar como una alternativa viable para algunos grupos étnicos minoritarios.

Indirectamente, el caso ‘weenhayek representa un desafío a toda la noción de “desarrollo”. Indica que los pueblos indígenas tienen modelos endémicos tanto para la adaptación como para el cambio y la continuidad, marcadamente diferentes de nuestras alternativas etnocéntricas. Estos modelos en general, y el caso ‘weenhayek en particular, pueden representar desafíos válidos a la transformación deplorable de la mayoría de las sociedades actuales; reacciones que son compatibles con la ecología de la región y la cultura de los pueblos involucrados; y por lo tanto representando algo mucho más valioso que nuestra visión occidental.

Capítulo 17
# Rebuscando en la ciudad[344]

## 17.1. El incidente del armadillo

El sol poco a poco iba bajando. Fue una tarde al fin de la época seca en 1976. Noolnejen, mi asistente y amigo 'weenhayek[345] y yo estuvimos en la cabina de la camioneta. Estabamos de regreso a Villa Montes después de un viaje a los asentamientos 'weenhayek a lo largo del Pilcomayo. La plataforma del jeep estaba llena de personas, ansiosas por conseguir un viaje rápido y gratis a la ciudad.

La pista variaba notablemente, ya que nos llevaba a través de selva seca y alta, llanuras de sal y palmares. Aquí y allá, el camino desapareció. El río había cortado un nuevo curso y había derrumbado parte de la antigua pista. Tuvimos que cortar una nueva brecha a través de la selva. Nuestros ojos estaban intensamente fijos en la carretera para descubrir los tocones afilados o agujeros profundos.

De repente, un armadillo salió trotando de la maleza, en dirección a un claro al otro lado de la ruta. No se ve un armadillo tan a menudo, y yo siempre he tenido un gran interés en los animales, así que pisé el freno.

–Vamos a agarrarlo! le grité a Noolnejen. Y, en unos segundos, estuvimos fuera del coche, el motor aún en marcha, tratando de alcanzarlo al armadillo.

344 Una primera versión, más extensa, de este capítulo fue presentado en inglés como: "Foraging in Town — Survival Strategies among the 'Weenhayek Indians of Bolivia and Argentina" (in:) Elmer Miller (red) *Gran Chaco Indians.* Westport, CT.: Greenwood Press, 1999, pp. 23–35.

345 Ignacio Noolnejen Pérez era mi primer asistente e informante principal (1976-1977). Este capítulo está basado en más de seis años de trabajo de campo con los 'weenhayek "durante un período de más de dos décadas. Desde enero de 1976, he estado en contacto constante con mis 'amigos 'weenhayek.

Sin decir ni una palabra, seguíamos una forma tradicional de caza en pareja. Dejamos que el armadillo corriera en zigzag entre nosotros hasta cansarse; y, lo más importante, no dando tiempo al animal de cavar un hueco y desaparecer en el suelo.

La caza terminó en unos minutos. El armadillo, obviamente cada vez más cansado, se iba más y más lento y en un salto Noolnejen agarró el animal con la mano derecha.

–¡Alto ahí!, dije y volví a la camioneta corriendo para recoger mi cámara.

En un momento tenía el cazador posando con el armadillo, un tatú peludo, en ‘weenhayek llamado *hoowanaj*.[346] Esto resultó ser una buena foto: Noolnejen, mi gran amigo, en medio del bosque seco del Chaco, agarrando suavemente una caza entre las más comunes de los indígenas ‘weenhayek. Estaba muy contento y sin siquiera reflexionar sobre las consecuencias, le pedí que lo dejara ir.



*Foto 16. El resultado de la caza: Noolenejen con el armadillo.*

Para mí, esto fue el único resultado natural. Yo he sido educado en el norte de Europa[347] y me han enseñado de tratar a los animales con respeto desde

346 El tatú peludo, *hoowanaj*, se llama (*Chaetophractus villosus*) en latín.

347 Nací y fui criado en Suecia, donde el activismo animal es extraordinariamente común y la mayoría de la población son aficionados a los animales.

que era un niño pequeño. Mis años entre los “Biólogos de campo”[348] de Suecia no hizo más que reforzar eso. Yo soy un verdadero aficionado a los animales. Ni siquiera mataría una culebra venenosa, si no fuese amenazante.

–¡Está bien! ¡Déjalo ir! repetí en una voz distinta.

Noolnejen lentamente aflojó el agarre de su mano, mirando furtivamente hacia mí. Sus ojos estaban llenos de confusión. Pero obviamente me vio como el jefe. Yo fuí el que le pagaba por enseñarme el idioma ‘weenhayek. De mala gana, lo dejó ir. El armadillo se quedó sorprendido. Tardó un rato antes de que se diera cuenta de que estaba libre de nuevo. Después desapareció rápidamente en la maleza.

No hasta que me di la vuelta, entendí lo que había hecho. La carga completa de personas de la plataforma del jeep estaba de pie en un semicírculo detrás de mí. Sus ojos *no* expresaban admiración por lo que hemos hecho. ¡Por el contrario! En ellas se mostraban estupefacción, la decepción y posiblemente irritación.

Me tardó un rato antes de darme cuenta de las implicaciones de lo que había ocurrido. Al principio sólo registré la confrontación cultural evidente. Estos indígenas justo habían visto su cena desaparecer en trote hacia la maleza. En el Gran Chaco se podría comparar un armadillo con nuestra propia comida rápida. Cuando se detecta, un animal muere por un golpe en la nuca. A continuación, se lo coloca boca arriba en el fuego y se cocina en su propia concha. Lo único que uno tiene que hacer es esperar. Y el tiempo que dura, uno lo pasa chismeando con sus amigos, no mirando a la pared o la nuca de la persona delante, como en las colas de los restaurantes de comida rápida en el Occidente.

En el camino de vuelta a casa, se vuelve cada vez más claro para mí que Noolnejen y yo reaccionamos casi instintivamente. Hay una fuerza impulsora de caza en todos nosotros. A veces aparece cuando vemos una pelota de fútbol y un gol,[349] y otras veces cuando estamos en una especie de concurso. Incluso los catedráticos universitarios demuestran esto al competir sobre una posición.

---

348 Los “Biólogos de campo” (sueco: ‘*Fältbiologerna*’) es una organización juvenil, asociada con la Asociación Sueca para la Conservación de la Naturaleza. Sus actividades incluyen excursiones de campo, observación de aves, etc. Fui un miembro activo por muchos años durante mi juventud.

349 El socio-biólogo inglés Desmond Morris, por ejemplo, ha comparado los juegos de hoy de fútbol a la caza colectiva clásica: “un partido de fútbol se convierte en una búsqueda recíproca” (‘a game of football becomes a reciprocal hunt’ (Morris 1982:451)); o peleas tradicionales entre grupos rivales (Morris 1982:195).

Pero en la sociedad occidental, esta fuerza impulsora ha sido transformada a algo difuso y difícil de discernir. Incluso podemos esconderla debajo de una cubierta llamada 'caridad' o 'acto patrióticos'. Además ha sido debilitada por la distancia alargada entre el hombre y tipos de ganado, mientras los animales domésticos caseros, como perros, gatos y conejos, han llegado a ocupar el lugar de niños o nietos.

Entre los 'weenhayek, sin embargo, esta fuerza impulsora se emplea para lo que probablemente fue pensado desde el principio, es decir, para el mantenimiento de la familia. Esta fue la razón principal para el choque cultural. Mientras yo estaba contento de "salvar la naturaleza", a la manera escandinava, Noolnejen me vio hacer algo que se puede comparar con el hecho de tirar una hamburguesa recién comprada en el basurero.

La disposición que mostró Noolnejen cuando vio el armadillo es un ejemplo de algo muy básico en la naturaleza humana — el oportunismo. Los cazadores y recolectores han sobrevivido por miles de años en casi todos los nichos ecológicos del mundo simplemente porque se apoyan en oportunismo — no especialización. Mientras que un cazador occidental va a "caza de ciervo" o "caza del alce", un 'weenhayek sólo se va campeando. Esto significa que él — porque casi siempre es un hombre que sale para rebuscar— toma su machete, se pone su llica, y sale por el bosque campeando con su perro.

En el bosque, está alerto a cualquier cosa que pueda aparecer. Puede ser que vea una pequeña abeja que podría llevarlo a miel. Probablemente encontrará rastros de animales, algunos de ellos bastante frescos, a seguir. Pero su esperanza es algo más: que durante el día ocurra algo inusual, algo inesperado. Es en ese momento único que él tiene que saber lo suficiente, y que tiene que tener el control suficiente para poder aprovechar la situación. "Esa fue mi suerte", puede decir después, — si es que lo logró.

El oportunismo no funciona sin un actor experto y alerto. Para ser capaz de sobrevivir de la caza y la recolección en un semi-desierto seco y árido, como el que encontramos en el noroeste del Gran Chaco, una persona necesita primeramente un profundo conocimiento sobre la flora y la fauna de la región. Pero mera clasificación es en sí mismo inútil. Uno necesita saber cómo se comportan las diferentes especies (etología), y cómo interactúan entre sí (ecología). Muchas veces me he quedado maravillado ante el conocimiento profundo que los hombres 'weenhayek demuestran de prácticamente todo que sen encuentra en el bosque o en el río.

Además es necesario desarrollar habilidades físicas: velocidad, la fuerza y la resistencia. Las habilidades mentales, como la paciencia, la intuición y

la improvisación son complementos importantes. En nuestros estereotipos de cazadores-recolectores, nos imaginamos que son un poco flojos, ya que no trabajan tantas horas como hacemos nosotros en el occidente. En esa perspectiva, es interesante observar que entre ellos, los 'weenhayek siempre clasifican laboriosidad como la característica más importante al juzgar a un ser humano. Y no sin razón, ya que saben lo que se necesita para sobrevivir.

Oportunismo en la caza masculina no es la única estrategia endémica, sin embargo. Las mujeres representan otro tipo diferente de oportunismo. Mientras que los hombres parecen estar relegados a los márgenes más inciertos de la naturaleza y la cultura, obviamente porque esos nichos también tienen que ser explotados, las mujeres se concentran en los recursos más seguros y más cercanos. Cuando se van al bosque por la mañana, parece que saben exactamente hacia dónde se dirigen. Una arboleda está llena de frutos. Caminan ahí, llenan sus llicas grandes, y vuelven a casa. Por la tarde, una mujer parte para aprovechar de un árbol que cayó el año pasado. Ahora bien, es suficientemente seco para usar la madera como leña. Ella acumula tanto como puede llevar, lo enrolla con una cuerda de fibras de caraguatá o de la corteza de yuchán, y lo lleva a la aldea de espaldas.

Mientras se han educado los hombres a aprovechar la oportunidad, las mujeres son entrenadas para localizar recursos. Si bien es posible generalizar sobre la base del conocimiento de los hombres, el conocimiento de las mujeres es mucho más específico. Su oportunismo se basa en sus conocimientos acerca de cuándo y dónde encontrar frutas maduras, bayas, nueces, raíces, rizomas, etc. Por lo tanto son capaces de proporcionar la mayor parte de lo que la familia necesita para comer. Mientras que los hombres vuelven a casa con una caza que, de vez en cuando significa fiesta, las mujeres llevan algo que comer a casa todos los días.

Esta división de trabajo — y de oportunismo — es uno de los fundamentos básicos de la sociedad 'weenhayek, tanto como en la mayoría de otras sociedades recolectoras. Si los recursos son escasos, no se puede perder el tiempo discutiendo quién va a hacer qué. Las mujeres están embarazadas y amamantan a los niños. Por lo tanto, no pueden estar fuera de casa durante más de algunas horas a la vez. Los hombres también tienen obligaciones como padres. Pero son más libres para estar fuera durante períodos más largos — y para asumir actividades más peligrosas. Es innegable que un niño pequeño necesita a su madre más que a su padre para sobrevivir a sus primeros años.

Últimamente, nosotros en el Occidente hemos llegado a considerar la división del trabajo a base del sexo como algo opresivo. Hombres y mujeres

deberían hacer las mismas cosas — y luego dividir los frutos en partes iguales entre si. Entre los ‘weenhayek lo opuesto es lo natural. Como ya hemos visto, casi todo se clasifica con respeto al sexo. Y esta división es reforzada por tabúes. Si un hombre quiere hacer el trabajo de una mujer, él podría enfrentar represalias sobrenaturales, y viceversa. (Esto no impide que un hombre a menudo hace el trabajo de una mujer si eso es lo que se necesita para alcanzar una meta).

## 17.2. El algarrobo

La mayoría de los seis años y más que yo he pasado entre los ‘weenhayek, he vivido en una casa situada entre el campamento ‘weenhayek y el sector mestizo de Villa Montes.[350] Esto sí, es de hecho una posición simbólica. Los mestizos me han considerado extraño ya que he dedicado la mayor parte de mi tiempo a “esos indígenas totalmente irrelevantes”, cuando hay tantas otras cosas interesantes para ser investigadas en la vida. A los ojos de los ‘weenhayek, estoy casi tan extraño. Es cierto que tomo un gran interés en su vida, que tengo muchos amigos entre ellos, y que trato de hablar su idioma. En ese sentido yo soy diferente de la mayoría de los otros blancos. Pero yo no soy indígena, y aunque trataría, nunca me convertiría en uno de ellos.

He dedicado una buena parte de mi vida a los ‘weenhayek. Me han honrado con varios nombres en su idioma. Me consideran un experto en cuanto a los diseños de las llicas. A menudo podría calificar como su historiador ya que soy la persona que ha escrito más libros sobre ellos y su pasado. Ellos saben que yo sé más, desde una perspectiva teórica, acerca de la cultura ‘weenhayek que la mayoría de ellos mismos. Pero mi apariencia es muy diferente. Mi dominio del idioma ‘weenhayek nunca será perfecto. Y no puedo negar de que también soy parte de otro mundo.

Fuera de esta casa “fronteriza”, hay un enorme algarrobo, en ‘weenhayek llamado *jwa’aayukw*, traducido libremente ‘el contenedor de *jwa’aayh*, las vainas de algarroba’. Como muchos otros fenómenos de esta cultura, se clasifica de acuerdo a su aporte nutritivo. Un árbol es, pues, un ‘contenedor de fruta’, mientras que una abeja es un mero ‘guardián de la miel’.

---

350 Tenía una casa en Villa Montes (*Tuunteyh*) que sirvió de base para mi familia. También tenía una casa en Algarrobal (*Hoo’o’yo’*) para obtener información comparativa. Ver 1.5. arriba.

En noviembre y diciembre estas frutas amarillas maduran y ofrecen un sabor jugoso y dulce que me recuerda a los caramelos blandos de crema de mi infancia. Ellos no sólo son sabrosos, son ricos en proteínas y se puede preparar una cerveza fuerte si se fermenta. Como si esto no fuera suficiente, pueden madurar en cantidades suficientes como para alimentar a un multitud.[351] Esto ha hecho que algarroba es el vegetal más popular del Chaco.

Cuando maduran, las mujeres 'weenhayek se acercan a estos árboles con palos largos para derribar las vainas y recogerlas en sus llicas grandes. Sin embargo, para las vainas en la parte superior del árbol, hasta las mismas mujeres dependen de las fuertes ráfagas que a menudo aparecen en la madrugada durante la temporada de la fruta. Así que, por la mañana, una mujer puede cargar su sikyet lleno de algarroba en unos minutos.

Una muestra de su popularidad, se nota en el hecho de que rara vez, o nunca, he sido capaz de comer alguna fruta del árbol fuera de mi casa. No importa a que hora me despierto, alguien parece haber estado allí antes que yo. Cada temporada de fruta he mirado el algarrobo y he tenido las mismas expectativas: "Este año voy a comer mi ración de esas vainas llenas y abundantes." Y cada año se ha repetido el mismo escenario. Lo más cerca que he llegado a las vainas amarillas ha sido cuando he podido echar una mirada a las llicas grandes, llenas de vainas que los niños han estado llevando cuando salga yo.

La abundancia de frutas de árboles durante la estación de fruta ha sido uno de los elementos más importantes para la vida social de los indígenas del Chaco. Su oportunismo ha exigido que vivan en pequeños grupos durante la mayor parte del año, lo que les permite dividir el territorio y explotar los escasos recursos con más éxito. Sin embargo, durante la temporada de fruta, ha sido posible reunir todo el *wikyi'*, el grupo familiar extenso, en una sola ubicación. Esto fue a "temporada alta" social de los 'weenhayek y de los demás pueblos indígenas endémicos del Chaco.[352] Durante este período, se podría preparar grandes cantidades de cerveza de algarroba. Esta cerveza fuerte y sustanciosa fácilmente podría satisfacer un centenar de personas o

351 Erland Nordenskiöld proporcionó una descripción vívida de estos partidos algarroba en su libro Indianlif (1910:89 ss). (Cf. Métraux 1946:350). Ver también 3.4. arriba.

352 Esto puede ser comparado con la "temporada alta" social de las bandas de Ese Ejja de la región amazónica, que se reúnen en un solo lugar cuando las tortugas de río ponen sus huevos; o los pueblos fueguinos que se reunieron cuando una ballena quedó varada en una de las playas. En los tres casos, se utiliza la base económica para grandes reuniones para llevar a cabo actividades sociales y rituales.

más, lo que les permitía chismear, luchar, cantar, bailar y realizar rituales.

A medida que la comida estaba disponible en un solo lugar, el tiempo podría dedicarse por entero a las actividades sociales y a los rituales. Entonces la gente podía enterrar a los que habían muerto durante la estación seca,[353] cuando la tierra estaba demasiado seca para cavar pozos. Entonces la gente podía llevar a cabo rituales de iniciación para las muchachas que habían tenido su primera menstruación. Entonces la gente podía celebrar que habían contratado matrimonio. Y entonces los jóvenes de las diferentes bandas, o incluso de otros *wikyi'*, podían reunirse y formar nuevas relaciones que podían resultar en amores, y hasta en matrimonio.

Sin embargo, la temporada de la fruta era limitada. Una vez que terminó, la gente tenía que separarse de nuevo y trasladarse a otros asentamientos donde encontraban los "alimentos de emergencia" en cantidades limitadas. Durante el período que siguió, se hallaba muy poco en el bosque. En esa época se mostraban las habilidades del cazador. Un "matrimonio de prueba" se puso literalmente a prueba no muchas semanas después de las alegres fiestas de aloja de algarroba.

Movilidad es una palabra clave en sociedades recolectoras y esta condición se refleja en muchos aspectos de la cultura 'weenhayek. El más llamativo a la vista, es el hecho de que no hay edificios permanentes, no hay construcciones grandes, no hay artículos pesados en absoluto. Es cierto que las personas utilizan morteros de madera en estos días, pero en los viejos tiempos, un agujero en el suelo, cubierto con una piel, tendría que servir. Un mortero de madera es demasiado pesado de llevar se lo deja atrás si un o se traslada. Lo mismo pasa con los troncos o horquetas que se usan en la construcción de casas hoy día en pueblos marginalizados.

Por lo tanto, las habilidades artísticas nunca se demostraron en la arquitectura. En su lugar, la gente especializaba en arte a pequeña escala. Los hombres pintaron sus caras para los bailes. Ellos tallaron objetos de uso en madera. Quemaron diseños en arcos, flechas y calabazas. Las mujeres eran tatuadas en la cara o en los brazos. También tejían llicas de caraguatá y las adornaban con dibujos geométricos hermosos e intrincados. Se les dio nombres relacionados con animales mitológicos o plantas.[354]

---

353 Esta forma de entierros secundarios han sido descritos por Alfred Métraux (1946:329, ilustración de la p.352 a1, Lámina 70).

354 Ver Vol. 4 para una descripción y un análisis de los diseños de las llicas.

## 17.3. La fiebre del pescado

Si los recursos naturales en general son limitados, un hechizo ocasional de riqueza es considerado algo irresistible. Uno de esos casos es el de la abundancia temporal de pesca entre los 'weenhayek.[355] En los días previos a la Guerra del Chaco en los años treinta, significaba buena comida — una comida con mucha grasa y en abundancia. Desde el principio de los años setenta, también ha significado dinero rápido y prosperidad económica temporaria. A partir de entonces, los 'weenhayek han vendido pescado a los conductores de camiones y los empresarios que lo han transportado desde el Gran Chaco hasta las tierras altas y, a su vez, lo han vendido en los mercados de las ciudades grandes.

Este hechizo podría ser identificado como una "fiebre del pescado" en la mayoría de los 'weenhayek. Esto pude constatar el primer año que trabajé con Noolnejen. Después de la temporada de la fruta, nos reunimos casi todos los días y estudiamos el idioma 'weenhayek juntos. Como Noolnejen se ocupó enteramente en la enseñanza fue empleado como mi "consultor".Si uno emplea a una persona para hacer un trabajo, es obvio que esta persona entra en un tipo de relación con el empleador. Las dos partes desarrollan expectativas mutuas. Así que yo *esperaba* de Noolnejen de que iba a seguir trabajando conmigo todos los días, mientras le estaba pagando.

Cuando en realidad estábamos empezando a "despegar" en los estudios, de repente se ausentó. Había pedido permiso de dos días para visitar un campamento de pesca, una petición que yo, naturalmente, le concedí. Pero nunca regresó. Una vez en el campamento, fue hechizado por la "fiebre del pescado" — y él no pudo resistir. No regresó hasta la temporada de pesca había terminado.

En el transcurso del tiempo, descubrí que si un hombre 'weenhayek no hace caso a la temporada de la pesca, se lo considera un hecho increíblemente sorprendente. Otro de mis amigos, *Noqnumhnahen*, lo hizo una vez en los años ochenta — fabricaba muebles de mimbre en vez de pescar, e hizo bastante dinero en eso. Además no le gustó estar en el agua fría del río. Estaba ya en la cincuentena y había estado pescando toda su vida. Así que fue una decisión muy comprensible. Igual despertó mucha discusión. Se consideraba algo inconcebible.

355 La temporada de pesca se extiende de mayo a septiembre, con un pico entre junio y agosto. Ver capítulos 4 y 7 arriba.

## 17.4. Mantener a los guardianes felices

El oportunismo no sólo significa tomar todas las oportunidades que ofrece la naturaleza. De alguna manera, significa ser activo e interactuar con los guardianes de la naturaleza, *'noowuhuyh*.[356] Estos son verdaderos seres sobrenaturales. Ellos son más potentes que los seres humanos. También pertenecen a otra dimensión. Sin embargo, están de alguna manera allí para ser explotados por el hombre cuando él es capaz de hacerlo.

Estos guardianes juegan el papel principal en el intercambio entre la cultura de los hombres y la naturaleza. Anteriormente han sido llamados "señores de la naturaleza" por los historiadores de la religión. Sin embargo, ese término se hace eco de un tipo de jerarquía y de pertenencia que es ajeno al pensamiento 'weenhayek. Por lo tanto, siguiendo el significado de los términos usados por los mismos 'weenhayek, prefiero el término "guardián".

Para los indígenas, estos guardianes no son una mera categoría, pero individuos. Se les llama por nombres descriptivos, parecidos a los que se usan para identificar los seres humanos: *'Eeteksayhtaj* ('cabeza de liquen'), *Ky'utseetaj* ('caraguatá grande''), etc. Según la visión 'weenhayek del mundo, cada uno es responsable de un sector determinado de la naturaleza, por ejemplo, una categoría de plantas particulares necesarias para la artesanía o un grupo de especies de animales importantes de caza.

Esto significa que en la vida cotidiana, es tan natural tomar en cuenta a un guardián, como la lluvia o el trueno. También significa que uno debe respetar a una serie de tabúes, como la reconstrucción de un nido de abejas después de haber tomado la miel, o no arrojar las hojas de la planta de caraguatá después de haber tomado lo que uno necesita. Si una persona no tendría en cuenta estas reglas, él al principio sería atacado por ejemplo, con ceguera momentánea. Si insiste, él podría enfrentar la ceguera permanente — o incluso la muerte.

Si un hombre va de caza mayor, es siempre mejor contactarse con el guardián con antelación para obtener el permiso. A veces necesita el *hiyaawu'*, el chamán, para hacer eso por él. Pero si, por ejemplo, encuentra huellas de pecaríes, también debe saber cuales de los animales que él puede

356 La palabra *'noowuk* (singular) significa 'dueño' o 'guardián' y es una palabra general. En plural se dice *'noowuhuyh*. Otro término interesante es *'noowo'* (dep.) o *lawo'* (forma personalizada) que tiende a 'responsable' y 'vigilante'. Los dos términos se usan para denotar los guardianes de la naturaleza (inglés: *'Keepers of Nature'*). Uno de mis informantes usó el plural personalizado *lawoolhayis* para indicar la pluralidad de guardianes. (Para una discusión, ver Vol. 10).

matar, porque todos los grandes, los de “espalda plateada” pertenecen a *‘Eeteksayhtaj*, y él no permite matarlos. Si no se respeta esta regla, le espera un trato duro y sobrenatural.

En la vida ‘weenhayek hay una membrana muy sutil, si es que hay, entre lo ‘natural’ y lo ‘sobrenatural’. Es, de hecho, lo más productivo hablar de la ‘naturaleza’ y la ‘cultura’ en su lugar, donde la primera incluye nuestra categoría occidental de ‘sobrenatural’ y la segunda comprenderá todo lo que pertenece al sector doméstico sin nombre. Podríamos llamarlo con el término *wikyi’wet* (‘los seres humanos — su lugar’), pero este término se usa sólo para ‘pueblo’ o ‘asentamiento’.[357]

La forma de respeto que prestan los ‘weenhayek a los guardianes es un tema interesante. De hecho, es similar al que se muestran a los ancianos. A menudo siento que se trata de una manipulación de los guardianes de modo que los seres humanos puedan obtener el mayor beneficio posible de ellos. Negociar con un guardián tiene muy poco de ver con la actitud humilde hacia lo divino, que encontramos en la mayoría de las grandes religiones del mundo. En cambio, el ser humano puede engañar, adular o hacer lo que considere necesario para lograr lo que se necesita, es decir, los recursos para sobrevivir.

## 17.5. Recolectando en la ciudad

Como ya hemos constatado arriba, antes de la Guerra del Chaco en los años 1930, el ‘weenhayek boliviano tenía muy poco contacto con los criollos (blancos). Durante la guerra, sin embargo, esto cambió drásticamente. Durante algunos pocos años, los oficiales y los soldados blancos andinos estaban como un enjambre de abejas en la zona del Chaco. Los ‘weenhayek, que eran incapaces de comprender la lógica de la lucha, llamó al fenómeno “La guerra de los blancos.” Su renuencia a entrar en la guerra por parte de la nación boliviana, les dio una reputación de ser sospechosos, por lo que se aislaron y prohibieron su movimiento cotidiano.

En los campamentos establecidos, los indígenas se acostumbraron a las “comidas blancas”.[358] Y cuando la guerra había terminado, poco quedaba de los bosques, por lo que muchos ‘weenhayek fue a la ciudad. La mayoría de ellos se establecieron en Villa Montes. Allí pudieron continuar las relaciones

---

357 Ver 13.2.3. (En la cultura ‘weenhayek los lugares céntricos carecen de nombre, simplemente “son”, como por ejemplo el pueblo, o el estrato de la tierra. Para eso ver Vol. 6).

358 Ver por ejemplo 2.2. y 16.4 para detalles.

patrón-cliente que habían establecido durante la guerra — y encontrar los bienes a los cuales se habían acostumbrado. Establecieron un campamento provisional cerca del río, como si se hubiera estado pescando temporalmente o se alimentasen en esa región.

Cuando llegaron a la ciudad, emplearon las mismas estrategias que utilizaban cuando se alimentaban del bosque y del río. Estaban abiertos para lo que pudiera suceder — y cuando algo ocurrió, aprovecharon la oportunidad, ya fuera una *changa* (un trabajo temporal) o algo dado como caridad a ellos. El pago o la limosna se transformó rápidamente en alimentos, preferiblemente azúcar, yerba, fideos o arroz, los alimentos adoptados de los militares. Lamentablemente, en la zona los patrones pagaron parte de los jornales en especie, por lo general en hojas de tabaco, alcohol o coca. Los 'weenahyek ya eran fumadores apasionados, pero una cantidad cada vez mayor se volvieron adictos al alcohol y la coca. Esta fue al situación cuando, en los años 1940, apareció la primera misionera evangélica.[359]

## 17.6. Una familia de guardianes

Pocos años después, apareció también una familia entera: esposo, esposa e hijos, la familia Flood.[360] El hombre era un empresario y los indígenas pronto aprendieron a utilizar su poder de persuasión. Él fue el primero en obtener los derechos legales a la tierra para los 'weenhayek. Aseguró un sitio, cerca del Río Pilcomayo, para una asentamiento, un "campamento" 'weenhayek.

Los 'weenahyek rápidamente llegaron a respetarlo, al igual que respetaron a los guardianes de la naturaleza. "*Lhaapuhjwa Fluud*" ('nuestro hermano Flood') podía organizar el transporte cuando necesitaban recoger material para la artesanía. Él podía vender sus productos a un buen precio. Él podía tratarse con las autoridades. Por eso los 'weenhayek se quejaron a él si fueron maltratados. Y cuando Don Gustavo, que llegó a ser su nombre en el castellano local, en los años 1950 se ofreció de recolectar dinero durante la época de la pesca para construir casas, confiaron en él. Y él cumplió, para los que habían creído en él hizo construir un nuevo tipo de casas en el asentamiento de Villa Montes.

Además, los misioneros estaban en contra de la adicción. Enfrentamientos ásperos de interés se produjeron cuando los criollos querían pagar a los

359 Aquí se refiere 'La hermana' Astrid Jansson. Ver 2.2., 2.4. y 15.4. arriba.

360 Gustav (Gustavo) y Märta (Marta) Flood, también miembros de la Misión Sueca Libre.

indígenas en especie, como siempre lo habían hecho y Don Gustavo exigió que se detuvieran. Si los indígenas fuesen a vivir en el campamento indígena cristiano, en tierra "liberada", tenían que renunciar las drogas. Si dejaron las drogas, él les ayudaría a vender su artesanía, él les ayudaría a vender su pescado, él les ayudaría en cuanto a los derechos humanos y derechos a la tierra. En un tiempo relativamente corto, *Lhaapuhjwa Fluud* llegó a superar a *'Eeteksayhtaj* en importancia para los indígenas que vivían en el área urbana de Villa Montes. No es que el nuevo "guardián" era capaz de erradicar la creencia en el otro (como probablemente había esperado), pero, en la situación alterada en los años 1950 y 1960, más ayuda, más cosas y más apoyo parecían llegar a los indígenas por medio del nuevo "guardián" que por medio del antiguo.

El resultado final fue, de hecho, incluso aún más sorprendente. Los recolectores y cazadores, que por medio de la guerra, fueron atados con eficacia a los criollos, fueron sucesivamente — y de hecho con éxito — separados de la sociedad criolla con la ayuda de los misioneros. A través de abstemio y la abstinencia de drogas, podían romper con la apatía y la subordinación a los que distribuían las drogas. A través de contribuciones como la comercialización de la pesca y de la artesanía, los hombres como las mujeres recuperaron una independencia económica que permitió reducir la dependencia de las antiguas relaciones patrón-cliente. Gracias a la educación bilingüe que, a partir de los años 1980, ha sido proporcionada a los 'weenhayek, incluso se liberaron de la dependencia de los misioneros.

## 17.7. Conclusiones

Cuando vine al Chaco por primera vez en los años 1970, las tradicionales estrategias de recolección en el campo fueron siendo fácilmente observables. Algo que se hizo más y más evidente para mí, era que las estrategias de hombres y mujeres, respectivamente, también se mantuvieron en el ambiente forastero de la ciudad. Los hombres iban por las changas inciertas. Podían esperar horas — a veces incluso días — en una esquina de la calle para conseguir un trabajo temporal, dentro o fuera de la ciudad. Cuando y cada vez que ellos obtuvieron alguna remuneración, rápidamente se la transformaron en alimento y se lo llevaron a casa.

Las mujeres, sin embargo, se utilizaban el método de recolección directa. Se aproximaban a una persona, o a la casa de alguien que conocían, e insistir. Se ofrecerían para lavar ropa, para recoger agua o de hacer otra cosa que sabían que esa persona necesitaba. Y si ella o él no necesitaban nada, ellos

insistían en limosnas. Rápidamente aprendieron cuanto podían esperar, y organizaron su ronda de recogida de dinero o de limosnas en una forma parecida a la que usaban en la recolección de frutas en el campo.[361] Más o menos a tiempo, estarían de vuelta con sus familias para darles de comer.

No soy el primero en apuntar la similitud en estrategia entre la vida recolectora y cazadora tradicional y lo que se ve en la interacción con la sociedad criolla. Palavecino, por ejemplo, afirma que: "Mediante el trabajo a destajo el indígena 'caza' su jornal." (1964:384). Aquí entra toda la discusión sobre un "etos de recolectores y cazadores" (Silberbauer 1996) y oportunismo como un componente central en este etos (cf. Bird-David 1992).

El concepto de un etos indígena, o un "etos de recolectores y cazadores", nos ayuda a explicar la situación observada arriba. Cuando los 'weenhayek "recolectan en la ciudad" o "cazan su jornal" esta estrategia es una reflexión directa de este etos. La mente de estos recolectores y cazadores funciona igual tanto entre los 'weenhayek y sus guardianes de la naturaleza, como cuando se trata de una interacción entre indígenas y criollos.

Barnard generaliza el fenómeno de un "etos de recolectores y cazadores" en una manera muy interesante y aplicable en nuestra situación: "Este modo de pensamiento persiste después que la gente deje de depender de la caza y la recolección como su principal medio de subsistencia"[362] (1993:33). Esta forma de acercarse al problema nos ayuda bastante en entender como funciona la cultura 'weenhayek en situaciones de contacto interétnico.

Palavecino no para en constatar esta continuidad cognitiva, también lo asocia con el 'goce inmediato', o en nuestra terminología, el 'retorno inmediato': "En realidad estos menesteres permiten al indígena el goce inmediato del fruto de sus esfuerzos en condiciones que se asemejan a la caza." (1964:384)

Aquí, empero, creo que Palavecino comete un error. Él mezcla el etos, que representa continuidad, con el 'retorno inmediato', que en el caso de los 'weenhayek representa cambio. Woodburn examina este problema al fondo en su artículo de 1991. Ahí asocia este fenómeno con "sociedades encapsuladas", eso es, pueblos rodeados por otras etnias de otros sistemas de subsistencia. Contrasta esta combinación con sociedades de recolectores

---

361 El argentino erudito José Braunstein ha observado el mismo comportamiento en Las Lomitas. (Comunicación personal).

362 El texto original en inglés dice: "This mode of thought persists after people cease to depend on hunting and gathering as their primary means of subsistence." (Barnard 1993:33).

y cazadores que carecen de vecinos, o que sólo tienen vecinos del mismo sistema de subsistencia, y practica un tipo de "retorno retardado" que incluye almacenamiento extenso de comidas.

En el caso de los 'weenhayek, la etnografía, especialmente de Nordenskiöld de los primeros años del siglo XX, y mis estudios a fines del mismo siglo, nos demuestra un cambio notable en cuanto al retorno. En la terminología de Woodburn, los 'weenhayek del temprano siglo XX pueden ser caracterizados como un pueblo marcado por "retorno retardado", considerando la preparación y almacenamiento de por ejemplo algarroba, anco, pescado, etc. Sin embargo, los 'weenhayek de la última parte del mismo siglo, se caracterizan por una expectativa de 'retorno inmediato' o, en las palabras de Palavecino "el goce inmediato del fruto de sus esfuerzo" (1964:384).

La explicación de este cambio debemos, según Woodburn, buscar en la situación y la posible 'encapsulación' de la etnia. Ahora, si consideramos el cambio de la situación de los 'weenhayek: la sucesiva colonización del área y el creciente intercambio entre ellos y los criollos, constatamos que sí, los 'weenhayek han sido 'encapsulados' por los ganaderos, por las ciudades y por la cultura nacional.

Simultáneamente, la idea de 'retorno retardado' ha disminuido y posiblemente desaparecido, mientras la expectativa de 'retorno inmediato' ha llegado a ser más y más común, tanto en la vida diaria como en la negociación con agencias petroleras o organizaciones no-gubernamentales.

Si seguimos la linea de Woodburn, debemos analizar también la actitud hacia la propia cultura. Según él, una estimación baja de la propia cultura está conectada con la idea de 'retorno inmediato' y una estimación alta con la de 'retorno retardado' (1980). Si evaluamos la actitud de los 'weenhayek, podemos constatar que la autoestima cultural ha fluctuado notablemente. En los primeros años del siglo XX la teoría de Woodburn me parece adecuada ya que coincide una confianza cultural con el 'retorno retardado'. En los años 1970 aparece la coincidencia opuesta: una combinación entre una baja autestima y 'retorno imediato.

Sin embargo, ¿cómo interpretaríamos la situación en el siglo XXI? Ahora la autoconfianza de nuevo parece buena, pero, ¿qué pasa con la expectativa de retorno? ¿Estará cambiando?

Capítulo 18
# Cambio y continuidad

## 18.1. El problema del cambio y la continuidad

Ya en la introducción dijimos que el objetivo global de este trabajo ha sido ofrecer una contribución a la etnografía de los 'weenhayek mediante una presentación de la información disponible sobre su organización económica y socio-política. En los capítulos anteriores he puesto a su consideración una cantidad considerable de información sobre el cambio y la continuidad en la sociedad 'weenhayek, y aquí simplemente volveré a resumir los puntos principales. Para lograr una mejor comprensión de la complejidad del tema, creo que son necesarias unas cuantas referencias adicionales a la cultura 'weenhayek junto con algunos comentarios sobre la situación socio-económica que viven.

En varios lugares de este capítulo me refiero a los ava-guaraníes y a los tapiete. Dichas refrencias tienen propósitos comparativos ya que su situación actual difiere considerablemente de la de los 'weenhayek. Dentro del marco de este estudio no es posible hacer una presentación exhaustiva de estos indígenas vecinos de los 'weenhayek, ni entrar en un profundo estudio comparativo de estos pueblos. Fundamento mi línea discursiva sobre la descripción de los ava-guaraníes que ofrece Riester (1976:37–44) y Healy (1983) y en la respectiva descripción para los tapietes que se puede encontrar en Alvarsson (1981:14–19). En resumen estas fuentes concluyen que ambos grupos han sido bastante asimilados a la sociedad nacional y que son duramente explotados por los mestizos de la región. Su identidad étnica se ha ido deteriorando con rapidez y sus lenguas van siendo paulatinamente remplazadas por el castellano.

Espero que los hechos compilados anteriormente basten para despertar interés, no sólo en el tema del cambio sino también en el de la continuidad. Si bien los mestizos de clase alta que residen en los centros urbanos consideran

a los ava-guaraníes y a los tapietes sujetos "integrados" y por lo tanto de alguna manera "civilizados", a los 'weenhayek se considera "tradicionalistas" y "conservadores", con lo cual subyace aún algo "incivilizado" en su persona. Empero, los 'weenhayek de hoy han alcanzado una afluencia económica relativa que los mestizos se apresuran a reconocer, sin abandonar tanto de su cultura tradicional como sus vecinos indígenas (cf. Nordenskiöld 1911:160–161).

Para los que profesan una orientación ambientalista y primitivista (ver Bodley 1982:192), para aquellos interesados en el desarrollo alternativo, y para quienes tienen un gran interés por el cambio, el caso de los 'weenhayek es de gran valor. La pregunta crucial surge de inmediato: ¿cómo ha sido posible que los 'weenhayek retengan tanto de su cultura tradicional y a pesar de todo puedan encontrarse tan bien en términos económicos?.

### *18.1.1. Una revisión de las implicaciones de la historia*

Según se pudo leer en 2.2., un considerable cambio de naturaleza socio-económica ocurrió en la zona norte del Gran Chaco incluso antes de la llegada de los primeros conquistadores. Cuando los ava-guaraníes invadieron la región en el siglo dieciseis, su carácter belicoso se impuso y lograron dominar con facilidad la región. Entre otras cosas subyugaron a los indígenas chanés y tapiete, cortando probablemente todas las rutas comerciales hacia el norte y limitando así la influencia de los 'weenhayek en el norte del Gran Chaco.

Cuando los conquistadores llegaron a los Andes se apresuraron a impedir el comercio entre los pueblos quechuas y los mataco-guaicurúes. Durante el siglo siguiente tuvieron lugar los primeros contactos entre blancos y los 'weenhayek en el sur. Aquellos obligaron a grupos *wikyi'* a que se desplazaran al norte, causando así una inestabilidad en el área que se mantuvo hasta el siglo XX.

Sin embargo, la colonización fue lenta y sólo desde finales del siglo XIX se puede observar una influencia occidental en el pueblo 'weenhayek. Artículos comerciales de metal y ornamentos hechos con cuentas de vidrio llegaron a manos de estos indígenas mucho antes de esa fecha, pero casi no eran otra cosa que señales del impacto. No obstante, con el reclutamiento de personas para trabajar en los ingenios azucareros de la Argentina, el cambio social se aceleró. Mujeres y hombres de grupos *wikyi'* espacialmente separados entre sí se encontraron y tuvieron relaciones que terminaron en matrimonis estables. Así el intercambio de compañeros desposables entre grupos *wikyi'* aumentó notablemente.

La Guerra del Chaco paralizó a todos los pueblos indígenas del Chaco Boreal y Central. Arrancó de raíz su organización socio-económica, o al menos le ocasionó graves daños. Los 'weenhayek del norte no fueron una excepción. Fueron detenidos y restringidos. Se les prohibió llevar a cabo actividades económicas cotidianas, y tuvieron que depender totalmente de las fuerzas militares para subsistir.

Si la cultura 'weenhayek hubiera sido tan frágil como al parecer sugieren algunos académicos, la guerra ciertamente habría acabado con ella. En cualquier caso la mencionada aculturación alcanzó en parte a los tapietes y los ava-guaraníes. Después de la guerra estos grupos etno-lingüísticos se integraron a la economía nacional y se convirtieron en siervos de los nuevos terratenientes o empleados de inmigrandes trabajadores de las aldeas en crecimiento.

La mayor parte del pueblo 'weenhayek afectado, con excepción de aquellos que se quedaron en Villa Montes, regresó a sus aldeas y a su vida tradicional de recolectores. Pronto descubrieron que muchas cosas no eran las mismas después de la guerra. Ahora los ganaderos mestizos reclamaban sus antiguos territorios y a menudo se asentaban en la vecindad de sus antiguos poblados. Los 'weenhayek no pudieron migrar como lo hicieron antes de la guerra porque su territorio había sufrido una merma considerable. Además, se vieron obligados a convertirse en individuos sedentarios y a reclamar al menos algunas zonas de su territorio tradicional.

Anteriormente hemos visto como los 'weenhayek de Villa Montes pasaron a ser los sirvientes y jornaleros del pueblo. Las mujeres trabajaban de aguateras y lavanderas para los criollos, los mestizos de clase alta y los "turcos"[363]. Los hombres trabajaban de cargadores, cortaban leña, quemaban carbón vegetal, cavaban hoyos y pozos, y demás actividades.

La influencia de los criollos dominantes no sólo fue material: los de la sociedad establecida les dijeron que su cultura era salvaje, que debían dejar de celebrar sus ritos, que se debían vestir como gente civilizada, que debían silenciar su lengua gutural y aprender español.

### *18.1.2. Notas sobre el cambio*

Ya dijimos que los ava-guaraníes y los tapietes enfrentaron un abrupto cambio socioeconómico durante las últimas décadas. Los efectos de este cambio se pueden observar en su cultura: su cultura material está empobrecida, su

363 "Turcos" es una denominación algo despectiva y muy común de inmigrantes del Medio Oriente, en particular de Siria y Líbano, que llegaron a fines del siglo XIX y los primeros años del siglo XX. Han vivido separados de la clase media criolla

vida ritual se ha reducido y ambos pueblos están perdiendo sus respectivas lenguas vernáculas.

Los cambios en la sociedad tradicional de los 'weenhayek, desde el período anterior a la Guerra del Chaco hasta nuestros días, han sido menos abruptos pero no obstante considerables. La mayoría de las transformaciones se han descrito en los capítulos precedentes, razón por la cual sólo voy a resumirlas en este contexto.

Las migraciones a los ingenios azucareros aumentaron los contactos entre grupos *wikyi'* distantes unos de otros. Los matrimonios exogámicos al interior de la etnia proliferaron y lo mismo el número de grupos *wikyi'* que representaban cada aldea. A su vez, esto ocasionó que se tornara más difícil cada vez separar las viviendas de diferentes grupos *wikyi'* en secciones de aldea claramente determinadas.

La vida sedentaria tuvo otras consecuencias. Ahora las diferentes fracciónes *wikyi'* se unían bajo la figura de un portavoz y se dispersaban en la aldea. Con el tiempo los restos de estos grupos llegaron a constituir categorías sociales en lugar de entidades políticas. La aldea o *wikyi'wet* se convirtió en la nueva unidad política y asumió la antigua función del *wikyi'*.

La estrecha interacción con los criollos y mestizos también produjo cambios. Los 'weenhayek se volvieron paulatimanete en sujetos dependientes del dinero para comprar alimentos y herramientas a cuyo uso se habían acostumbrado. Pero también estaban expuestos a un tipo de opresión cultural, Fueron alentados a abandonar sus costumbres tradicionales y su lengua vernáculo, adoptando todo lo occidental. La lengua y la apariencia externa, la vestimenta por ejemplo, sufrieron el ataque más duro. A veces bastaba una apariencia condescendiente para terminar con una costumbre. Pero en otros casos ni siquiera había amonestaciones expresas. Cuando esto ocurría, los mestizos acudieron a las amenazas y la violencia física.

Los misioneros estaban de acuerdo con los mestizos en algunos asuntos, especialmente en cuanto a las actitudes frente a los elementos "paganos" que componían la vida de los 'weenhayek; esto significó el golpe de gracia para actividades tales como las fiestas en temporada de frutas, con libaciones alcohólicas y bailes nocturnos, los juegos de azar y los ritos de iniciación. Asimismo, las condiciones para el cortejo cambiaron, y los jóvenes 'weenhayek acudieron con mayor frecuencia a los servicios evangélicos para encontrar compañeros del sexo opuesto.

Las prédicas de los misioneros también tuvieron como consecuencia una serie de conceptos religiosos nuevos, algunos de los cuales estaban integrados en la cosmología ya existente, otros alcanzaron una posición praralela

íntimamente asociada con la esfera cultural española y no-‘weenhayek en general. La actitud hacia los chamanes cambió. Los líderes religiosos aborígenes perdieron su estatus antiguo, y un nuevo líder religiosos apareció en su lugar: el *nolhààmetwo'* — el “encargado” evangélico.

Mediante un circuito en espiral de causas y efectos, la comercialización de artesanías y pescado acercó a los ‘weenhayek a la economía nacional. Actualmente las ganancias de buena parte de su trabajo dependen de los acuerdos a los que llegan con los criollos y mestizos. Las fluctuaaciones de la economía de mercado y la capacidad de negociación de los representantes ‘weenhayek influyeron en los precios de sus productos. En consecuencia el conocimiento del castellano y en discernimiento de la economía nacional se han revalorado entre el pueblo ‘weenhayek.

### *18.1.3. Notas sobre la continuidad*

¿De qué maneras la organización socio-económica de los ‘weenhayek es idéntica, o al menos semejante, a la que prevaleció antes de la Guerra del Chaco? Esta interrogante sobre la continuidad no es fácil de responder. Una de las razones es que hay varios grados de continuidad. en los capítulos anteriores hemos mencionado, por ejemplo, la continuidad terminológica, conceptual y funcional. Otra razón es que puede ser difícil identificar estos niveles de continuidad.

Si nos limitamos en este estudio a las manifestaciones externas de la cultura ‘weenhayek, obviamente no existe una continuidad ininterrumpida puesto que la Guerra del Chaco significó una interrupción momentánea de todas las tradiciones. Sin embargo, desde la guerra los ‘weenhayek han recreado gran parte de su cultura material, económica y social tradicional. Incluso han retomado ciertas características tradicionales de su organización económica, las mismas que tuvieron que abandonar antes de la guerra.

Los ‘weenhayek de hoy aún se perciben a sí mismos como un grupo distinto y étnico. El idioma ‘weenhayek se conserva como vernáculo hasta la presente fecha. Hasta los años 1970, aproximadamente el 80% de sus hablantes fueron considerados monolingües (Grimes 1984:79), algo que ahora, con la educación bilingüe, está cambiando rápidamente. Continuamente se casan dentro de este grupo etnolingüístico. Los términos de parentesco han permanecido en gran medida inalterados. La estructura básica de la organización social está intacta. Las denominaciones de un cierto grupo *wikyi'*, y los términos asociados, continúan siendo los mismos. La política aldeana está en manos del *niyaat* — el portavoz, y los asuntos familiares se tratan dentro del *‘noo'wetlheleyh* como ha sido desde

siempre. Los crímenes se juzgan en gran medida como antes de la guerra. Las actividades de subsistencia básica de la mayoría son la recolección, la pesca, la artesanía y la horticultura — igual que a principios del siglo XX — aunque el énfasis se ha desplazado de una a otra actividad. El comercio con la sociedad circundante se asemeja al descrito por Lozano (1733) y Rosen (1921). Las migraciones anuales se han reducido a dos, a los campamentos de pesca y de ellos a los sitios de residencia común, y su carácter es muy regular. Aun si notamos varios cambios en la cantidad de los bienes provenientes de cada sector económico, o en la cantidad de trabajo invertido en ellos (ver Fig. 7–9), la organización económica en general se parece mucho a la de principios de siglo.

La lista podría haber sido más larga, pero basta para indicar el grado de continuidad en la sociedad 'weenhayek. Sólo debemos hacer una observación más: en varias zonas la sociedad 'weenhayek actual se parece a la de antes de la guerra más de lo que fue durante algunas décadas. Esto se debe a que las características tradicionales de la organización socio-económica han reaparecido en los últimos años. Tal es el caso del restablecimiento del lider aldeano tradicional (*niyaat*) (ver 13.4.) así como de la relativamente reciente independencia del trabajo asalariado (ver 9.2.).

### *18.1.4. Cambio y continuidad en un medio rural y un medio urbano*

Al comparar la situación de una aldea rural (Algarrobal) y un entorno urbano (el campamento 'weenhayek de Villa Montes) confirmamos la impresión de que se ha dado un gran enfasis a la continuidad cultural. Ya que Villa Montes ha enfrentado cambios considerables, se podría esperar allí una organización social y económica más aculturada que en Algarrobal, que siempre ha conservado un considerable aislamiento. En efecto, encontramos diferencias: los 'weenhayek de Villa Montes económicamente están más orientados al mercado nacional que los de Algarrobal. La disposicón espacial de su asentamiento no es tan tradicional como la de Algarrobal. La comprensión del castellano es casi total en Villa Montes mientras todavía hay algunos ancianos en Algarrobal que no lo habla tan bien.

Pero una vez más las similitudes son más sorprendentes que las diferencias. Todas las familias con excepción de una pueden presentar lazos de parentesco con todas las demás familias del asentamiento — tanto en Villa Montes como en Algarrobal. En ambos casos la aldea se organiza en grupos residenciales (*'noo'wetlheleyh*), que son las unidades económicas básicas dentro de las cuales reina una reciprocidad total. En ambos

campamentos dominan actividades tradicionales de preguerra. Las reglas matrimoniales tradicionales, los principios de transmisión intergenralcional, el código 'weenhayek o "código penal", se conservan en gran medida en ambos lugares. Así, la continuidad en el caso de Algarrobal, y un posible "nativismo" en el caso de Villa Montes, han desembocado en una sociedad que es tradicionalista en su naturaleza y que cambia muy poco, sin importar que el entorno predominante sea rural o urbano.

## 18.2. Variables explicativas

Huelga decir o enfatizar las razones del cambio, ya que todas las sociedades humanas siempre están en cambio continuo. Sin embargo, el punto principal es el siguiente. Desde la Guerra del Chaco las sociedades indígenas del Gran Chaco han cambiado sobre todo porque han sido obligadas por los mestizos militarmente superiores.

Claro que pueden aducirse otras razones. Los valores occidentales posiblemente han influido en los indígenas del Chaco hasta un punto en que han decidido ser asimilados a la sociedad nacional o integrarse a ella, como en el caso de los ava-guaraníes. Empero es difícil decir con toda certeza que esta influencia sea independiente de la impresionante fuerza militar de los conquistadores. Otra razón más que pudo haber influido en el cambio es la adaptación consciente y parcial que se dio como una forma de controlar el impacto y alcanzar una especie de independencia cultural (para una discusión de este tópico, ver párrafos siguientes).

Las razones de la continuidad quizás sean tan obvias (o problemática) como las del cambio que depende de la perspectiva analítica escogida. En el caso de los 'weenhayek he afirmado que una razón definitiva está en la conservación de los valores tradicionales. Los 'weenhayek nunca han aceptado un cambio que altere la posibilidad de cumplir con los valores básicos de la vida.

Esto se puede observar en el caso del trabajo pagado al que hicimos referencia antes. Un trabajo permanente es incompatible con los valores básicos de libertad, trabajo compensado por un tiempo de ocio correspondiente, la libertad de distribuir el tiempo y el ciclo diario y anual. Por lo tanto, los 'weenhayek han decidido rechazar todo trabajo asalariado mientras tengan las posibilidades económicas de escoger otras alternativas. El reclutamiento de trabajadorespara la industria de aceite comestible FACSA en 1977 (ver 2.4.1.) es un ejemplo ilustrativo. Este reclutamiento incluyó una campaña entre los grupos indígenas de Villa Montes; y varios

hombres ‘weenhayek aceptaron la oferta tentados por los altos salarios. Después de unos cuantos días sólo un reducido número de ‘weenhayek se quedaron trabajando, y después de tres semana el último de ellos abandonó el empleo.

En mi opinión los ‘weenhayek solamente han aceptado elementos externos que sean compatibles con la estructura general de su cultura, aquellos elementos que han podido incorporar sin cambiar la estructura básica. El consumo de arroz, por ejemplo, puede entenderse como un simple reemplazo de las vainas de la tusca o de las raíces menos apetecibles; mientras que el trabajo asalariado puso en peligro la forma de vida tradicional de los ‘weenhayek. La expansión de la producción de artesanías ha sido posible, sin amenazar la organización social o económica, gracias a un desplazamiento menor en la distribución del tiempo: el sector de la artesanía se expandió a costa de la caza (lo cual fue una respuesta lógica a los cambios medioambientales).

En consecuencia, me inclino a diferenciar la *incorporación*, para el caso de la sociedad ‘weenhayek, de la *aculturación*, para el caso delas sociedades ava-guaraníes y tapiete. La aculturación implicaría la transformación de estructuras culturales fundamentales, mientras que la incorporación constituye el albergue de una entidad cultural dentro de otra sin estorbar la estructura fundamental.

Naturalmente que los tapietes y los ava-guaraníes habrían podido mantener un mayor grado de continuidad cultural si les hubiera sido económicamente factible hacerlo. De lo que puedo deducir, parece como si no tuvieran otra opción más que el cambio para sobrevivir. Ha habido importantes diferencias en los requisitos para el cambio y la continuidad entre los tapietes y los ava-guaraníes, por una parte, y los ‘weenhayek, por otra.

No toma mucho tiempo explicar los requisitos para el cambio en el Gran Chaco. En realidad sólo debemos enumerar los grupos y las fuerzas que han influido en los ‘weenhayek a lo largo de los siglos: los ava-guaraníes, los ganaderos, los ingenios azucareros, la Guerra del Chaco, las misiones, las autoridades nacionales, la economía de mercado y los valores occidentales en general (difundidos mediante la escolarización y los medios de masa como el radio, o bien a través de la comunicación directa). Los ava-guaraníes y los tapietes han enfrentado casi el mismo juego de influencias, aunque es probable que ha sido en un grado mayor.

Es mucho más difícil explicar las condiciones de la continuidad. En este caso debemos responder por las complejas interrelaciones entre cada uno

de los elementos, factores y valores. A continuación voy a intentar discutir algunas de estas interrelaciones, pero no pretendo tratarlas exhaustivamente.

Para empezar creo que es conveniente revisar algunas expresiones culturales de la sociedad ‘weenhayek. Los rituales, alguna vez tan comunes entre estos indígenas y sus parientes cercanos (cf. Karsten 1932:109 ss.; Métraux 1946:357), ahora han desaparecido y, por tanto, son de poco interés en este contexto. Pero la mitología continúa siendo riquísima,[364] y puede llevarnos a ciertas conclusiones.

La mitología de hecho parece haber tenido un efecto moderador: los cuentos fantásticos de la sociedad blanca y de civilizaciones imaginarias han familiarizado a los ‘weenhayek con manifestaciones de la sociedad occidental mucho antes de que se encuentren con ellas en la realidad. Y como dichas manifestaciones están descritas con gran imaginación en los cuentos, raras veces han impresionado a los ‘weenhayek una vez trasplantadas a la desnuda realidad. La familiaridad gradual y la reducción de las tensiones ocasionadas por los elementos manifiestos de la cultura occidental pueden haber sido útiles en la conservación de los valores aborígenes y la identidad étnica.

Al igual que la mitología, el idioma de los ‘weenhayek es muy consistente. Cuando se ha de incorporar nuevos conceptos a su corpus léxico, no se utilizan siempre préstamos lingüísticos sino que se crean nuevos términos a partir de los fundamentos léxicos ya existentes. Como el idioma es aglutinante, esta labor se ve facilitada. La lista de conceptos incorporados y “nacionalizados” es muy extensa. Aunque existen, los préstamos del castellano, el idioma dominante en la región, son de hecho muy poco frecuentes, considerando la fuerte influencia cultural de este idioma.[365]

La forma de incorporar conceptos extraños también nos da una idea de la naturaleza de la integración de conceptos, proceso medular de la cosmología, la política, la economía y la organización social. Creo que este tradicionalismo en el mundo conceptual es una de las razones que explican por qué los ‘weenhayek han logrado mantener su organización socio-económica tradicional considerablemente intacta.

En este contexto tal vez se deba comentar una aparente contradicción. Cuando hablan con personas hispanohablantes, los ‘weenhayek a menudo aseguran haber “dejado lo viejo”. Ahora son “*gente nueva*”. También añaden

---

364 Ver por ejemplo Wilbert & Simoneau (1982) y volúmenes 7 a 9 en esta serie.

365 Se puede comparar la situación lingüística con la del quechua cochabambino en la cual se estima 40% de palabras prestadas. En el ‘weenhayek, un idioma considerablemente menor, se estima solamente algunos porcientos de palabras prestadas. Ver Vol. 5.

que "*Ahora trabajamos y tenemos la fe*", así como Boerenkamp y Schuthof tituló su ensayo de 1985. Quieren dar la idea de que ahora son civilizados y muy diferentes de lo que eran antes.

Según dijimos en un acápite anterior, éste es un tipo de control de impresión, y está acompañado de una deserción de todas las formas visibles y tangibles de su cultura, que los ganaderos, las autoridades y los misioneros, consideraban "repulsivas" (bailes, rituales, tatuajes, fiestas de la aloja). Su estrategia ha tenido éxito; ahora son aceptados por la sociedad nacional como individuos "civilizados" en un grado mucho mayor (cf. ibíd:51). Un buen ejemplo de esto se encuentra en el cambio sucesivo que ha experimentado el tratamiento que dan las autoridades mestizas a los 'weenhayek en Villa Montes. Tan tarde como en los años 1970, un misionero tuvo que acompañarles a todas las oficinas para que los funcionarios les atendieran. Hoy en día los representantes 'weenhayek son recibidos y atendidos sin compañía.

A diferencia de este aparente deseo de ser reconocidos como "gente nueva", existe un fuerte conservadorismo cultural entre esta etnia. Boerenkamp y Schuthof, que hacen hincapié en el orgullo que tienen estos indígenas de ser "civilizados", también presentan la otra cara de esta ilusoria contradicción:

> A la vez /los 'weenhayek/ glorifican su pasado. Dicen que los antiguos sus antepasados eran más saludables y fuertes que la "gente nueva". "A la vez glorifican su pasado. Dicen que los antiguos tenían más salud y fortaleza que la gente nueva. "Las cosas importadas nos han debilitado". Los Matacos en el pasado sólo comían productos silvestres. Según los indígenas, antes, cuando no había criollos, la vida era más linda." (Boerenkamp & Schuthof 1985:87).
>
> Los 'weenhayek del pasado sólo consumían productos del bosque. De acuerdo con los indígenas, antes, cuando no había mestizos, la vida era mucho mejor. (Op. cit. 1985:87).

Esta contradicción entre afirmaciones de diferentes individuos (a veces de la misma persona en diferentes contextos) es el reflejo de una estrategia de situación. Así se explican las conclusiones a las que llegan autores que han tenido una corta estadía entre los 'weenhayek, y a partir de ella conclyen, como Riester, que "la transformación de la cultura mataka, debida a la creación de misiones evangélicas hacia 1940 y a la dependencia económica

de los mestizos, se encuentra hoy en plena marcha" (1976:47) o, en la línea de Boerenkamp y Schuthof, que "la cultura tradicional" de los 'weenhayek está "en ruinas" (1985:92).[366]

En mi opinión esta aparente contradicción es muy comprensible. Los 'weenhayek han escogido estos cambios marginales como un mecanismo de "control de impresión" para poder preservar la estructura básica de su cultura. Han aceptado algunos cambios para mantener su integridad cultural. Una rigidez testaruda o una confrontación directa con la población mestiza habrían desembocado en un esfuerzo masivo por destruir la cultura 'weenhayek en su integridad.[367]

Otra de las claves para el cambio moderado en este pueblo se halla en el hecho de que los 'weenhayek han logrado mantener una ficción de continuidad cultural a pesar del cambio social. Esto sólo ha sido posible gracias a la perpetuación de la rígida estructura cultural ya mencionada, y de la cual los modelos de conducta 'weenhayek son exponentes.

Como se mencionó en 11.2. los 'weenhayek han logrado mantener la forma de diversas entidades culturales aun cuando el contenido ha cambiado. Ejemplos de esto se pueden encontrar (ver Cuadro 26) en los modelos conductuales perpetuados de consumo. La ficción de independencia cultural que resulta de esto puede que haya proporcionado a los 'weenhayek el orgullo étnico que necesitaron y necesitan para resistir el imperialismo cultural de la sociedad nacional.

Otra característica cognitiva que ayudó fue el 'etos de recolectores y cazadores' de los 'weenhayek mencionado en el capítulo anterior, a saber, su adaptabilidad e inventiva culturales. Estas habilidades se han mejorado en la estrecha interacción con la ruda naturaleza del Gran Chaco. La voluntad de cambiar, separar o probar nuevas alternativas alimenticias para adaptarse y sobrevivir como pueblo, como grupo étnico, ha sido de trascendental importancia.

El concepto *kyeenaj* ('las montañas' o 'el sector desconocido') probablemente también ha operado en este contexto. Ha servido como un sector cultural donde se han localizado las sociedades "ajenas". En una clasificación temprana, durante el período de comercio con los pueblos andinos antes de

366 Esta aserción esta basada en la cita: "Sin embargo los Matacos sabían desarrollar una nueva estructura social sobre 'las ruinas' de la cultura tradicional." (Boerenkamp & Schuthof 1985:92).

367 La cultura de varios pueblos indígenas ecuestres de la Argentina enfrentaron a los invasores españoles y fueron totalmente exterminados en el siglo XIX.

la conquista, se colocó a la cultura quechua en este sector. En lo posterior puede que en ella se hayan incluido los belicosos invasores ava-guaraníes. Al representar una cultura agricultora y belicosa, fueron conceptualizados de manera reduccionista como un pueblo distante, aunque vivían a la vuelta de la esquina. En ambos casos los 'weenhayek llevaban un comercio regular con sus vecinos para conseguir por este medio los alimentos y artículos que necesitaban, pero en términos culturales intercambiaban muy poco con ellos (cf. Nordenskiöld 1919:252).

Como ya se dijo, varias circunstancias se han combinado para hacer que esta tendencia tradicionalista sea factible. Primero, sucede que los 'weenhayek habitaban una área improductiva que no tenía riquezas minerales, razón por la cual se les dejó en paz por mucho tiempo, más que a otros pueblos indígenas del continente. En segundo lugar, tuvieron noticias del hombre blanco desde muy temprano, mucho antes de enfrentarlo. Los 'weenhayek llegaron a conocer la tierra del hombre blanco gracias a las migraciones laborales a los ingenios azucareros de la Argentina, antes de que él conociera la suya.

La estructura de su organización social también fue de mucha importancia. La filiación según la residencia y la ambilinealidad fueron factores que facilitaron la adaptación a las condiciones cambiantes. Un 'weenhayek que llegó a una región completamente diferente pudo elegir entre afiliarse al *wikyi'* local, si alguno de sus abuelos pertenecieron a él, o no hacerlo si su esposo o esposa era miembro de dicho grupo. Además, la ambilocalidad, en combinación con los principios bilaterales para establecer la propia parentela, ofreció numerosas alternativas para formar alianzas en conección con estos movimientos. La naturaleza flexible y de pequeña escala de la organización socio-política fue otro factor a su favor.

Finalmente, los 'weenhayek recibieron ayuda de las misiones (SAMS, MSLB) en una fase crucial de su existencia; estuvieron protegidos de los ganaderos agresivos en un tiempo precario; paulatinamente recuperaron partes arrebatadas de su hábitat, obtuvieron derechos legales sobre ellas, recuperaron gran parte de sus derechos de recolección, pesca y caza. Además, tuvieron ayuda durante la importante fase de comercialización pesquera y artesanal.

Obviamente puede que hayan pagado un precio por la ayuda de las misiones. Los misioneros aseguran que nunca les exigieron nada a cambio, y varios antropólogos han alabado su trabajo desinteresado (ver p.ej., Métraux 1946:204; Rydén 1936:1476, 166 ss., 177 ss.; Palavecino 1964:389; y Fock 1966/67:97). Sin embargo, en otros relatos la actitud ha pasado al

lado de la crítica (p.ej. Riester 1976 y Boerenkamp y Schuthof 1985). De todos modos ambas partes han afirmado que las misiones evangélicas han ejercido una cierta influencia aculturadora sobre los ‘weenhayek, pero parece que estan en desacuerdo sobre la magnitud de la misma. Bartolo Zigarán, un ‘weenhayek argentino de ochenta años, muy consciente de estos desacuerdos, dijo lo siguiente a un periodista en 1984: “juzgo a los blancos por lo que han hecho, y lo que han hecho por nosostros. Y hasta el momento sólo los misionero han sido buenos con nosotros”.[368]

El papel de las misiones como agentes mediadores no pueden pasar por alto. Experiencias similares de los tapietes y los ‘weenhayek con los misioneros nos permiten aventurar algunas comparaciones con respecto a su influencia. Un trabajo de la MSLB se estableció entre los tapietes en 1957, y se inició el mismo tipo de labor social y religiosa que entre los ‘weenhayek (Küng 1977:51). Sin embargo, la misión se interrumpió sólo cuatro años después (ibíd:61) y los tapietes fueron abandonados a su suerte en la desigual pelea con los mestizos. (En el caso de los ava-guaraníes el papel de las misiones es más complicado, ya que han tenido misiones católicas en su territorio desde 1730). En suma, está claro que los tapietes y los ‘weenhayek han tenido casi las mismas oportunidades, excepto por la presencia continua de las misiones entre los ‘weenhayek desde los años 1940 hasta los años 1990.

Los cimientos socioeconómicos, combinados con la libertad física y la seguridad garantizada por las misiones, se han convertido en una condición para la continuidad de la sociedad ‘weenhayek en general y sus exponentes culturales en particular. La fluctuante economía de la región también ha sido muy importante. Su carácter impredecible ha desalentado la integración de estos indígenas, promoviéndo al mismo tiempo el incremento de actividades económicas tradicionales. Finalmente, también la diversificada y oportunista economía de los ‘weenhayek ha tenido un papel muy importante en su continuidad. La adaptabilidad a las cambiantes condiciones ecológicas del Chaco fue útil para un ajuste continuo frente a las fluctuaciones del nuevo contexto económico.

---

368 Información proporcionada de Anders Kilefors, periodista sueco independiente, en 1984. La cita proviene de una entrevista que Kilefors hizo en Tartagal en ese año. El original sueco dice: “Jag värderar de vita efter vad de gjort och vad de gör för oss indianer. Och hittills är det bara missionärerna som varit goda mot oss”.

## 18.3. Implicaciones

En retrospectiva, es obvio que los ‘weenhayek han logrado conservar un estándar razonable de vida a lo largo del último siglo, mientras que los tapietes y los ava-guaraníes se han convertido en integrantes de los sectores más pobres de la población del Chaco. La mayor parte de estos dos pueblos ha abandonado su forma de vida tradicional por las siguientes razones: porque no tuvieron a su alcance los medios económicos para continuar con su vida tradicional, o porque fueron tentados por la vida de alto estatus que llevaban los criollos y quisieron convertirse en “blancos”. Pero al ser indígenas en una sociedad caracterizada por valores anti-indígenas y un énfasis en las normas occidentales, han pasado a ocupar el estatus más bajo entre los pobres. Hasta los mestizos más pobres desvaloran a ellos.

A diferencia de sus vecinos indígenas los ‘weenhayek han mantenido su identidad étnica. Entre ellos hablan únicamente su lengua madre y muestran una gran continuidad en todo un conjunto de aspectos propios de su organización socio-económica. Esto ha sido posible gracias a la incorporación de ciertos elementos de la sociedad circundante, al control de las tensiones y a las elecciones estratégicas (como la alianza con los protestantes más “neutrales” y no con los católicos, asociados con los criollos dominantes). La sociedad criolla no los ha aceptado totalmente, todavía existe racismo tanto en la sociedad boliviana como en la argentina, pero han alcanzado un considerable respeto.

Las implicaciones de esta adaptación abarcan ciertos cambios socio-culturales, pero esto ha sido compensado por una independencia que ha hecho posible la continuidad cultural — una continuidad que de otra manera habría sido inalcanzable. La impresión general que tienen los ‘weenhayek es que la continuidad es el valor dominante. Según las ideas de Bird-David (1991) y otros, los cambios han ocurrido en una “capa cultural” superficial, adaptada a la sociedad nacional, mientras se ha dejado el “núcleo ideológico interno” más intacto.[369] Esto ha resultado en “un servicio de boca” a la convención de ‘los otros’ (íbid) pero sin cambios más profundos.

Sin embargo, la causalidad constituye un problema cuando discutimos el cambio y la continuidad. Por lo tanto, quizás debamos remitirnos a decir que la situación actual de los ‘weenhayek es el resultado de una dialéctica compleja y una interacción entre varios factores, entre los cuales están sobre todo el conservadorismo cultural y lingüístico y las oportunidad socio-

369 Sellato (1993) basa su discusión en el caso de los punan, recolectores y cazadores de Borneo.

económicas. Estos factores se han combinado para lograr una forma de continuidad visible y posible entre este grupo indígena.

Aunque este trabajo está lejos de ofrecer un tratamiento exhaustivo al problema que nos ocupa, confío en que éste haya sido esbozado en sus generalidades. Entonces la respuesta a la interrogante planteada al principio de este capítulo es la siguiente: Los 'weenhayek gozan actualmente de una posición económica acomodada, no *a pesar* de su tradicionalismo, sino más bien *porque* han elegido y han podido conservar su forma de vida tradicional.

# Referencias bibliográficas

**Ahlfeld, Federico E.**

—1973, *Geografía física de Bolivia.* La Paz: Editorial Los Amigos del Libro.

**Alvarsson, Jan-Åke**

—1981a, *Är indianerna dödsdömda? Nio oönskade indianreportage från Latinamerika.* Örebro: Libris.

—1985, "Utvärdering av SIDA-stött egna-hemsprojekt för matacoindianer" ('Evaluación de proyecto de casas familiares, apoyado por ASDI'); (Informe no publicado de PMU Interlife a ASDI, Estocolmo, Suecia].

—1988, *The Mataco of the Gran Chaco. An Ethnographic Account of Change and Continuity in Mataco Socio-Economic Organization.* Uppsala Studies in Cultural Anthropology, No. 11. Uppsala/Stockholm: Almqvist & Wiksell International.

—1990, The Mataco Way — A Case of Alternative Development in the Gran Chaco (in:) Alvarsson (ed.) *Alternative Development in Latin America.* Uppsala university: Uppsala Research Reports in Cultural Anthropology, Volume 9, pp. 79–95.

—1993, *Yo soy weenhayek: Una monografía breve de los Mataco-Noctenes de Bolivia.* La Paz: Museo de Etnografía y Folklore.

—1994, Mataco (en:) Johannes Wilbert (ed.) *Encyclopedia of World Cultures, Volume 7.* New Haven, Connecticut: Human Relations Area Files, pp. 227-230.

—1995, Tobacco, Cebil and Shamanism among the 'Weenhayek. A Few Notes on the Ritual Use of Nicotiana tabacum and Anadenanthera colubrina among the 'weenhayek Indians of the Gran Chaco. *Acta Americana* (Uppsala) Vol 3, No 2, 1995:117–136.

—1997, Ver pero no creer — Los peligros de las presuposiciones teóricas: Rafael Karsten como etnógrafo del Gran Chaco (en:) Jan-Åke Alvarsson (ed.) *Rafael Karsten: Observador y teórico.* Quito: Abya Yala, pp. 105-142.

—2002, *'Till Bolivias Indianer': Berättelsen om Svensk Pingstmission i 'Syd-Amerikas skogstrakter'.* Örebro: Libris.

—2003, True Pentecostals or True Amerindians — Or Both? Religious Identity Among the 'Weenhayek Indians of Southern Bolivia (in:) Jan-Åke Avarsson & Rita Laura Segato (eds): *Religions in Transition: Mobility, Merging and Globalization*

*in the Emergence of Contemporary Religious Adhesions.* Uppsala: USCA No 37, p. 209–252.

**Alvarsson, Solveig**

—1979, Census över indianstammen mataco-noctenes, (informe no publicado), Villa Montes (Bolivia): Misión Sueca Libre.

**Andersson, Bill-Göran, Olle Kristensson & Bertil Ramnerö**

—1980, *Att återupprätta människors värde.* Stockholm: Skeab.

**Arancibia, Ubén Gerardo**

—1973, *Vida y mitos del mundo mataco.* Buenos Aires: Ediciones Depalma.

**Barnard, Alan**

—1993, Primitive communism and mutual aid. Kropotkin visits the Bushmen (en:) C. M. Hann (ed.) *Socialism, Ideals, Ideologies, and Social Practice.* London & New York: Routledge.

**Barth, Fredrik**

—1963, Preface & Introduction, (en:) Barth (ed.), *The Role of the Entrepreneur in Social Change in Northern Norway.* Bergen/Oslo/Tromsö: Universitetsforlaget

—1967, On the Study of Social Change (en:) *American Anthropologist* Vol 69, pp. 661–669.

—1969, (ed.), *Ethnic Groups and Boundaries, The Social Organization of Culture Difference.* Bergen/Oslo: Universitetsforlaget.

**Bastide, Roger**

—1971, Anthropologie Appliquée. Paris: Editions Payot.

**Beach, Hugh**

—1984, Developing Spirit in Northwest Alaska (en:) *Ethnos* (Estocolmo) Vol. 49, No. III-IV.

**Belaieff, Juan**

—1946, The Present Day Indians of the Gran Chaco, (en:) Julian H. Steward (ed.), *Handbook of South American Indians.* Washington: Bureau of American Ethnology, Bulletin No. 143, Vol 1:371–380.

**Bird-David, Nurit**

—1988, Hunters-gatherers and Other People: A Re-examination (en:) (in:) Tim Ingold et. al. (eds) *Hunters and Gatherers 1: History, Evolution and Social Change.* Oxford: Berg, p. 17–30.

—1992, Beyond the 'Hunting and Gathering Mode of Subsistence': Culture-Sensitivity Observations on the Nayaka and other Modern Hunter-Gatherers (en:)

*Man* (Londres) Vol 27, pp. 19–44.

**Bodley, John H.**

—1982, *Victims of Progress.* /Segunda edición/. Menlo Park, California: Benjamin/Cummins.

**Boerenkamp, Moniek & Arjan Schuthof**

—1985, "Ahora trabajamos y tenemos la fe; Los Matacos de Crevaux en su respuesta al proceso de integración en la sociedad Boliviana". [Ensayo no publicado]. Universidad de Utrecht, Holanda.

**Bórmida, Marcelo**

—1976, *Etnología y Fenomenología.* Buenos Aires: Ed. Cervantes.

—1983, The Argentine Indians Today. *Latin American Indian Literatures* (Pittsburgh), Vol 7, No. 2: 194–199.

**Braunstein, José A.**

—1974*a*, Dominios y jerarquías en la cosmovisión de los matacos tewokleley. *Scripta Ethnologica* (Buenos Aires) vol. II, parte 2.

—1974*b*, Matrimonio y familia entre los mataco, (en:) Síntesis etnográfica del Chaco centro-occidental. *Cuadernos Franciscanos* (Salta) no 35, pp 72–79.

—1976, Los wichi, Conceptos y sentimientos de pertenencia grupal de los Mataco. *Scripta Ethnologica*, (Buenos Aires) Vol. IV, parte 1, pp 130–143.

—1978/1979, Las bandas matacas. Gentilicios. *Scripta Ethnologica*, Vol. V, parte 1, pp 82–90.

—1983, *Algunos rasgos de la organización social de los indígenas del Gran Chaco.* Trabajos de etnología. Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires, Facultad de filosofía y letras. Instituto de ciencias antropológicas; Publicación No. 2.

—1990, Tribus de los matacos (en:) José A. Braunstein (ed.) *Hacia una nueva carta étnica del Gran Chaco (I).* Informe de avance 1989/90. Las Lomitas: Chaco. pp. 1–8.

—1993, Territorio e historia de los narradores matacos (en:) José A. Braunstein (ed.) *Hacia una nueva carta étnica del Gran Chaco V.* Informe de avance. Las Lomitas: Chaco. pp. 4–74.

—2010*a*, Presentación, (en:) José A. Braunstein (ed.) *Hacia una nueva carta étnica del Gran Chaco VII.* Las Lomitas: Chaco. pp. 1–4.

—2010*b*, Tres problemas para el estudio del derecho usual entre los pueblos del Gran Chaco (en:) José A. Braunstein (ed.) *Hacia una nueva carta étnica del Gran Chaco VII.* Las Lomitas: Chaco. pp. 7–10.

**Califano, Mario**

—1973, El ciclo de Thokwjwaj: análisis fenomenológico de una narración mítica de los mataco costaneros, *Scripta Ethnologica* (Buenos Aires), Vol I:157–186.

—1974, El concepto de enfermedad y muerte entre los mataco costaneros. *Scripta Ethnologica* (Buenos Aires) II, parte 2:33–73.

—1976, El chamanismo mataco, *Scripta Ethnologica* (Buenos Aires) Vol. III, parte 2, pp. 7–60.

—1977, El chamanismo de los mataco, Cuadernos Fransiscanos No 41, Itinerario 5: 1–167.

**Claesson, Kenneth**

—1989, Fonologiska priniciper i Mataco-Noctenes: Introduktion av ett skriftspråk. *Papers from the Institute of Linguistics*, University of Stockholm (PILUS) No 58, April 1989.

—2006, *Notas sobre el vocabulario 'Weenhayek*. Cochabamba: Sociedades Bíblicas.

**Clastres, Pierre**

—1980, *Recherches d'Anthropologie Politique*. Paris: Edition du Seuil.

**Cohen, Abner**

—1974, (editor) *Urban Ethnicity*. ASA Monographs No 12. London: Tavistock Publications Ltd.

**Conklin, Harold C.**

—1968, Ethnography, (en:) Sills (ed.): *International Encyclopedia of the Social Sciences* (IESS), Vol. 5:172 ss. The McMillan Company & The Free Press.

**Cooper, John M.**

—1946, The Patagonian and Pampean Hunters (en:) Julian H. Steward (ed.), *Handbook of South American Indians*, Vol. 1: 127–168. Washington D C: Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology.

**Corrado, Alejandro & Antonio Comajuncosa**

—1884, *El Colegio Franciscano de Tarija y sus misiones. Manifiesto Histórico del Colegio Seminario de Propaganda Fide de Nuestra Señora de los Angeles de la Villa de San Bernardo de Tarija*. Florencia: Tipografía Buenaventura.

**Dahl, Gudrun/Hjort, Anders**

—1985, Development as Message and Meaning. *Ethnos* (Stockholm) 1984:3–4:165–185.

**Dahlberg, Frances**

—1983, Woman the Gatherer. New Haven: Yale University Press.

**Dasso, María Cristina**

—2003, *La Mascara Cultural.* Buenos Aires: Ciudad Argentina.

**Davis, Shelton H.**

—1977, *Victims of the Miracle, Development and the Indians of Brazil.* Londres: Cambridge University Press.

**de los Ríos, Miguel A.**

—1974, Temporalidad y potencia entre los grupos matacos. *Scripta Ethnologica* 2, parte I:7–38.

**Dostal, W.** (ed.)

—1972, *The Situation of the Indian in South America: Contributions to the study of inter-ethnic conflict in the non-Andean regions of South America.* Ginebra/Berna: Publications of the Department of Ethnology, Universidad de Berna, No 3. World Council of Churches.

**Epstein, A.L.**

—1978, *Ethos and Identity. Three Studies in Ethnicity.* London: Tavistock Publications Ltd.

***Ethnologue*** (ver: Grimes (ed.).)

**Fock, Niels**

—1960*a*, Urgent Ethnographical Tasks in the Argentine Chaco. *Akten des 34. Internationalen Amerikanistkongresses*, pp. 132–136, Viena.

—1960*b*, Chaco Pottery and Chaco History, Past and Present. *Akten des 34. Internationalen Amerikanistkongresses*, pp. 477–484, Viena.

—1960*c*, South American Birth Customs in Theory and Practice (in:) *Folk: Dansk etnografisk tidsskrift* (Copenhague) Vol. 2:51–70.

—1961, Inca Imperialism in North-West Argentina, and Chaco Burial Forms. *Folk* 3:67–90.

—1963, Mataco Marriage. *Folk* 5:91–102.

—1966, Mataco Law. *XXXVI Congreso Internacional de Americanistas*, Vol. III: pp 349–353, Sevilla.

—1966/1967, Mataco Indians in their Argentine setting. *Folk* 8–9:89–104.

—1982, History of Mataco Folk Literature and Research, (en:) Johannes Wilbert & Karin Simoneau, (eds), *Folk Literature of the Mataco Indians.* Los Angeles: UCLA Latin American Studies, pp. 1–33.

**Gallego, Adriana**

—1973, Los Mataco del Chaco actual, (en:) Ubén G. Arancibia: *Vida y mitos del mundo mataco*. Buenos Aires: Ediciones Depalma, pp. 1–14.

**García, Claudia**

— 1990, Aspectos religiosos de la problemática étnica en la Nicaragua revolucionaria (El caso Miskito), (in:) Jan-Åke Alvarsson & Hernán Horna (eds) *Ethnicity in Latin America*. Uppsala: CELAS, the Center for Latin American Studies, Uppsala University.

— 1996, *The Making of the Miskitu People of Nicaragua: The Social Construction of Ethnic Identity*. Studia Sociologica Upsaliensia 41. Stockholm: Almqvist & Wiksell International.

**Glazer N. & D. Moynihan**

— 1975, *Ethnicity: Theory and Experience*.

**Goffman, Erving**

—1978 (1959), *The Presentation of Self in Everyday Life*. Middlesex: Penguin Books.

**González, Miguel H.**

—1968, Peritaje jurídico en un caso de filicidio. *América Indígena* (México) Vol 28, No 4, pp.907–918.

**Goody, Jack**

—1968, Kinship — Descent Groups. *International Encyclopedia of the Social Sciences*, Vol. 8:401–408.

**Gouldner, Alvin W.**

—1973, The Norm of Reciprocity: A preliminary statement (en:) Lane (ed.), *Backgrounds to Sociology*. Middlesex: Penguin Books.

**Grimes, Barbara** (ed.)

—1984, *Ethnologue, 10th Edition*. Dallas: Instituto Lingüístico de Verano.

**Grubb, Wilfred Barbrooke**

—1913 (1911), *An Unknown People in an Unknown Land; an account of the life and customs of the Lengua Indians of the Paraguayan Chaco*. Londres.

**Gumucio, Mariano Baptista**, (ver Baptista).

**Gusinde, Martin**

—1961 (1931), *The Yamana*. 5 volúmenes. New Haven, Conn.: Human Relations Area Files. (Originalmente publicado en alemán en 1931).

**Hack, H.**

—1960, *Die Kolonisation der Mennoniten im Paraguayischen Chaco.* Amsterdam: Königliches Tropeninstitut Vol. 138. Abteilung für kulturelle und physische Anthropologie, No. 65.

**Hagerman, Tor**

—1943, Från Chaco Salteño, (en:) Curt Munthe (ed.) *Chacofarare berätta.* Estocolmo: Hugo Gebers Förlag, pp. 189–199.

**Hansson, Wilhelm**

—1943, Haegers expedition, (en:) Curt Munthe (ed.) *Chacofarare berätta.* Estocolmo: Hugo Gebers Förlag, pp. 53–89.

**Healy, Kevin**

—1983, *Caciques y patrones, Una experiencia de desarrollo rural en el sur de Bolivia.* Cochabamba: Ediciones El Buitre.

**Henry, Jules**

—1951, The Economics of Pilagá Food Distribution, *American Anthropologist* 53:187–219.

**Hettne, Björn**

—1982. *Development Theory and the Third World.* SAREC Report R2:1982. Stockholm: SAREC.

Independent Commission on International Humanitarian Issues

—1987, *Etniska konflikter och internationella relationer.* Rapport nr 6 från Delegationen för invandrarforskning, DEIFO. Stockholm: Arbetsmarknadsdepartementet.

**Holmberg, Allan**

—1948, The Siriono, (en:) Steward (ed.) *Handbook of South American Indians*, Vol. 3, The Tropical Forest Tribes. Washington D C: Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology. Bulletin 143, pp. 455–463.

**Horn, Gustaf**

—1943, Chaco (en:) Curt Munthe (ed.) *Chacofarare berätta.* Estocolmo: Hugo Gebers Förlag, pp. 7–19.

**Hovemyr, Anders**

— 1989, *In Search of the Karen King.* Studia Missionalia Upsaliensia XLIX. University of Uppsala.

**Hunt, Richard J.**

—1937, Mataco-English and English-Mataco Dictionary. *Etnologiska studier* No 5. Gotemburgo: Museo Etnográfico de Gotemburgo.

—1940, *Mataco Grammar*. Publicaciones especiales, III, Instituto de Antropología, Universidad Nacional de Tucumán.

**Hunter, David E. & Phillip Whitten** (eds)

—1976, *Encyclopedia of Anthropology*. New York: Harper & Row Publishers.

**Jespersson, Mauricio**

—1942, *En svensk caballero vid Pilcomayo*. Estocolmo: P.A. Norstedt & Söner.

—1943, Indianliv, (en:) Curt Munthe (ed.) *Chacofarare berätta*. Estocolmo: Hugo Gebers förlag, pp. 89–119.

**Karsten, Rafael**

—1913, La religión de los indios mataco-noctenes de Bolivia. *Anales del Museo Nacional de Historia Natural de Buenos Aires*, Tomo XXIV:199–218.

—1915, Något om Gran Chaco, dess natur och folk, (en:) *Terra* (Helsinki) 1915:23–37.

—1930, Ceremonial Games of the South American Indians. *Commentationes Humanarum Litterarum* (Helsinki) III:2, 1– 38.

—1932, Indian Tribes of the Argentine and Bolivian Chaco. *Commentationes Humanarum Litterarum*, Vol. 4:1, Helsinki: Societas Scientiarum Fennica

**Keesing, Roger M.**

—1976, *Cultural Anthropology, A Contemporary Perspective*. Nueva York: Holt, Rinehart & Winston.

**Koschitzky, Monica von**

—1982, *Mataco, Indianer in Argentinien*. Berlin: Regionalgruppe Berlin der Gesellschaft für bedrohte Völker und G.E.P.A.

**Kraft, Eric**

—1943, Majodormo i Gran Chaco, (en:) Curt Munthe (ed.) *Chacofarare berätta*. Estocolmo: Hugo Gebers Förlag, pp. 143–188.

**Küng, Andres**

—1977, *Boliviafararna*. Estocolmo: Normans.

**Lara, Jesús**

—1971, *Diccionario Qhëshwa – Castellano, Castellano – Qhëshwa*. La Paz/ Cochabamba: Los Amigos del Libro.

**Leacock Eleanor & Richard Lee**

—1982, Introduction, (en:) Leacock & Lee (eds) *Politics and History in Band Societies*. Cambridge: Cambridge University Press.

**Lee, Richard**

—1982, Politics, Sexual and Non-Sexual, in an Egalitarian Society, (en:) Leacock & Lee (eds) *Politics and History in Band Societies.* Cambridge: Cambridge University Press.

**Lee, Richard & Irven DeVore**

—1984 (1968), Problems in the Study of Hunters and Gatherers, (en:) Lee/DeVore (eds), *Man, The Hunter*. Hawthorne, N.Y.: Aldine Publishing Co.,

pp. 3-13.

**Lévi-Strauss, Claude**

—1948, Nambikuara, (en:) Julian H. Steward (ed.) *Handbook of South American Indians*, Vol.3, The Tropical Forest Tribes. Washington D C: Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology. Bulletin 143, pp. 361–380.

—1949, *Les Structures élémentaires de la parenté.* Paris: PUF.

—1966, *Du miel aux cendres, Mythologiques Vol. 2*, París: PLON

—1969, *The Elementary Structures of Kinship.* Londres: Eyre & Spottiswoode.

**Lindman, C. A. M.**

—1889, Några bilder från den sydamerikanska vildmarken El Gran Chaco. *Ymer* (Estocolmo) 1889:44–79.

**Long, Norman**

—1977, *An Introduction to the Sociology of Rural Development.* Londres: Tavistock.

**Lozano, Padre Pedro**

—1733, *Descripcion Chorographica, del terreno, ríos, arboles, y Animales de las dilatadiſimas Provincias del gran Chaco, Gualamba: Y de los ritos, y costumbres de las innumerables Naciones barbaras, e infieles, que le habitan, con una cabal relacion historica de los que en ellas han obrado para conquiſtarlas algunos Governadores, y Miniſtros Reales: y los Miſſioneros Jesuitas para reducirlas à la Fé del verdadero Dios.* Córdoba: Colegio de la Aſſumpcion. Re-editado 1941, Tucumán: Universidad Nacional Tucumán, no. 238.

**Malinowski, Bronislaw**

—1922, *Argonauts of the Western Pacific.* (Nueva edición en 1961) Nueva York: Dutton & Co. Inc.

**Martínez, Leopoldo, S. J.**

—1983, About the Mataco Indians. *Latin American Indian Literatures*, Vol 7, No 2:200–201.

**Mashnshnek, Celia Olga**

—1974, La economía de los Mataco del Chaco Argentino. *Cuadernos Franciscanos* (Salta) 35:26–32.

—1978, Aspectos mítico-religiosos en la economía de los Mataco del Chaco Central. *Revista Española de Antropología Americana* 78:181–202.

**Métraux, Alfred**

—1939, Myths and tales of the Matako Indians. *Etnologiska Studier*, Vol 9. Gotemburgo: Elanders Boktryckeri.

—1944, Nota etnográfica sobre los indios Mataco del Gran Chaco Argentino. *Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología* (Buenos Aires), IV.

—1946, Ethnography of the Chaco, (en:) Julian H. Steward (ed.), *Handbook of South American Indians*, Vol. 1: 197–370. Washington D C: Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology.

—1949, Religion and Shamanism, (en:) Julian H. Steward (ed.), *Handbook of South American Indians*, Vol. 5: 559–599. Washington D C: Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology.

—1967, *Religions et magies indiennes d'Amérique du Sud.* París: Edition Gallimard.

**Mingo de la Concepción, Manuel**

—1981 (1797), *Historia de las misiones franciscanas de Tarija entre Chiriguanos.* (Con prólogo del P. Bernardino del Pace). (Dos tomos). Tarija: Universidad Boliviana "Juan Misael Saracho".

**Morris, Desmond**

—1982 (1977), *The Pocket Guide to Manwatching.* London: Granada Press.

**Murdock, George Peter**

—1951, South American Culture Areas. *Southwestern Journal of Anthropology*, (Albuqurque). Vol. 7, No 4, pp. 415–436.

**Nordenskiöld, Erland**

—1903, *Från högfjäll och urskogar, Stämningsbilder från Anderna och Chaco.* Estocolmo: Wahlström & Widstrands.

—1910, *Indianlif i El Gran Chaco (Syd-Amerika).* Estocolmo: Albert Bonniers förlag.

—1910*b*, Sind die Tapiete ein guaranisierter Chacostamm? *Globus* (Braunschweig) 98, No 12. pp 181–186.

—1911, *Indianer och Hvita i Nordöstra Bolivia.* Estocolmo: Albert Bonniers.

—1912, *De sydamerikanska indianernas kulturhistoria.* Estocolmo: Albert Bonniers Förlag.

—1919, *An Ethno-Geographical Analysis of the Material Culture of Two Indian Tribes in the Gran Chaco*. Comparative Ethnographical Studies, Vol 1. Gotemburgo: Elanders Boktryckeri AB.

—1920, *The Changes in the Material Culture of Two Indian Tribes under the Influence of New Surroundings*. Comparative Ethnographical Studies, Vol 2. Gotemburgo: Elanders Boktryckeri AB.

—1929, The American Indian as an Inventor (en:) *Journal of the Royal Anthropological Institute* Vol. 59, pp. 273–309.

**Orbigny, Alcides d'**

—1839, *L'homme Américain*. París. [Traducción española: *El hombre americano*, 1944, Buenos Aires: Editorial Futuro.]

**Ortiz Lema, Edgar**

—1986, *Los Mataco Noctenes de Bolivia*. La Paz, Cochabamba: Editorial Los Amigos del Libro.

**Pace, Bernardino**

—1981, Ambientación histórica, (en:) Mingo de la Concepción: *Historia de las misiones franciscanas de Tarija entre Chiriguanos*. Tomo I. Tarija: Universidad Boliviana "Juan Misael Saracho".

**Palavecino, Enrique**

—1964, Algunas notas sobre la transculturación del indio chaqueño, *Runa* (Buenos Aires) 9: 379–389.

—1980 (obra póstuma, original de 1935 ?), The Magic World of the Mataco, *Latin American Indian Literatures* (Pittsburgh) Vol 4?: 61–75.

**Pelleschi, Giovanni**

—1881, *Otto mesi nel Gran Ciacco*. Florencia. [Traducción inglesa en 1886].

**Pérez Diez, Andrés A.**

—1974, Noticia sobre la concepción del ciclo anual entre los matacos del nordeste de Salta. *Scripta Ethnologica* 2, parte 1:111–120.

**Persson, Lars**

—1971, *De dödsdömda indianerna*. Stockholm: Aldus.

**Pike, Kenneth L.**

—1947, *Phonemics: A Technique for Reducing Languages to Writing*. University of Michigan Publications in Linguistics 3. Ann Arbor: University of Michigan Press.

**Platt, B. S.**

—1962, Tables of Representative Values of Foods Commonly Used in Tropical Countries. Londres: Her Majesty's Stationery Office; Medical Research Council. *Special Report Series* No. 302.

**Radcliffe-Brown, A.R.**

—1975 (1950), Introduction, (en:) Radcliffe-Brown & Forde (eds:) *African Systems of Kinship and Marriage*. Londres: Oxford University Press.

**Remedi, Joaquín**

—1896, America Meridional. Apuntes sobre el Chaco y los Indios que lo habitan. *Las Misiones Católicas* (Barcelona) 1896:362–364, 411–414, 459–462, 509–511.

**Ribeiro, D**

—1974, Kadiwéu Kinship, (en:) Patricia Lyon (ed.) *Native South Americans: Ethnology of the Least Known Continent*. Boston: Little, Brown and Company.

**Riester, Jürgen**

—1976, *En busca de la loma santa*. Cochabamba: Los Amigos del Libro.

**Rodrigues, Nemesio J.**

—1975, *Oppression in Argentina: The Mataco Case*. Copenhague: IWGIA Document Series, No. 21.

**Rosen, Eric von**

—1906 (1904), The Chorotis Indians in the Bolivian Chaco, *Proceedings of the International Congress of Americanists* 14 (2) 649–658; (Re-editado en:) Internationalen Amerikanisten-Kongreß vierzehnte Tagung, Stuttgart 1906.

—1921, *Bland Indianer, Forskningar och äventyr i Gran Chaco*. Estocolmo: Albert Bonniers Förlag.

—1924, *Ethnographical Research Work During the Swedish Chaco-Cordillera Expedition 1901–1902*. Estocolmo: Fritzes.

**Rydén, Stig**

—1936, *Chaco, Bland fornlämningar och indianer i argentinska och bolivianska Chacoområdet*. Gotemburgo: Förlagsaktiebolaget Västra Sverige.

—1950, A Study of South American Indian Hunting Traps. *Revista do Museo Paulista* (San Pablo), Nova Série, Vol. IV: 247–352.

**Sahlins, Marshall**

—1981 (1972), *Stone Age Economics*. Chicago: Aldine. Publishing Company.

**Sanabria Fernández, Hernando**

—1972, *Apiaguaqui — Tumpa*. La Paz/Cochabamba: Los Amigos del Libro.

**Schwarz, David** (ed.)

— 1971, *Identitet och minoritet; Teori och politik i dagens Sverige*. Stockholm: Almqvist & Wiksell.

**Silberbauer, George**

—1996, "Neither are your ways my ways", (en:) Susan Kent (ed.) *Cultural Diversity among Twentieth-century Foragers: An African Perspective*. Cambridge: cambridge University Press, pp. 21–64.

**Sills, David L. & Robert K. Merton** (editors)

—1968, "Ethnic Groups" (en:) *The International Encyclopedia of the Social Sciences* (IESS), Vol. 5:167–168. The McMillan Company & The Free Press.

**Söderholm, Gustaf Emil**

—1928, *Den svenska pingstväckelsens historia 1907–1927, Del II*. Estocolmo: Förlaget Filadelfia.

**Stavenhagen, Rodolfo**

—1983, Amerindian Ethnic Movements and State Policies in Latin America, (in:) Page (ed.) *The Future of Politics*. London: Frances Pinter.

**Steward, Julian H.**

—1946, (ed.) *Handbook of South American Indians, Vol. 1. The Marginal Tribes*. BAE Bulletin 143. Washington DC: Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology.

—1947, American Culture History in the Light of South America. Southwestern Journal of Anthropology, Vol 3, No 2, pp. 85–107.

—1949, South American Cultures: An Interpretative Summary (en:) J. H. Steward (ed.) *Handbook of South American Indians*, Vol. 5 BAE Bulletin 143. Washington DC: Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology, pp. 669–772.

**Steward, Julian H. & Louis C. Faron**

—1959, *Native Peoples of South America*. Nueva York: McGraw-Hill Book Company, Inc.

**Sucksdorff, Arne**

—1981, *Pantanal, en hotad vildmark*. Stockholm: Bonnierfakta.

**Tonkin, Elizabeth & Maryon McDonald** (eds)

— 1989, *History and Ethnicity*. Oxford: Taylor & Francis.

**Torrico Prado, Benjamín**

—1971, *Indígenas en el corazón de América*. La Paz: Los Amigos del Libro.

**Vos, George de & Lola Romanucci-Ross** (eds)

— 1982, *Ethnic Identity. Cultural Continuities and Change*. Chicago: The University of Chicago Press.

**Wallman, Sandra** (ed.)

— 1979, *Ethnicity at Work*. London & Basingstoke: The Macmillan Press.

**Wassén, S. Henry**

—1967, Four Swedish Anthropologists in Argentina in the first Decades of the 20th Century — Bio-Bibliographical Notes. *Folk* (Copenhague) Vol. 8–9, 1966/67:343–350.

**Widstrand, Carl Gösta**

—1975, The Rationale of Nomad Economy. *Ambio* 4(4):147-153.

**Wilbert, Johannes & Karin Simoneau (eds)**

—1982, *Folk Literature of the Mataco Indians*. Los Angeles: UCLA Latin American Studies.

—1985, *Folk Literature of the Chorote Indians*. Los Angeles: UCLA Latin American Studies.

**Woodburn, James**

—1980, Hunters and Gatherers Today and Reconstruction of the Past (en:) Ernest Gellner (ed.) *Soviet and Western Anthropology*. New York: Colombia University Press.

—1991(1988), African Hunter-gatherer Social Organisation: Is it best understood as a product of encapsulation? (en:) Tim Ingold et. al. (eds) *Hunters and Gatherers 1: History, Evolution and Social Change*. p. 31–64. Oxford: Berg.

DiCA: DISSERTATIONS AND DOCUMENTS IN CULTURAL ANTHROPOLOGY
Series editor Hugh Beach

1. Mats Utas: *Sweet Battlefields — Youth and the Liberian Civil War.* 2003. ISSN 1651-7601, ISBN 91-506-1677-3.

2. Ebba Olofsson: *In Search of a Fulfilling Identity in a Modern World — Narratives of Indigenous Identities in Sweden and Canada.* 2004. ISSN 1651-7601, ISBN 91-506-1750-8.

3. Eva Carlestål: *La Famiglia — The Ideology of Sicilian Family Networks.* 2005. ISSN 1651-7601, ISBN 91-506-1791-5.

4. Yulian Konstantinov: *Reindeer-herders — Field-notes from the Kola Peninsula (1994-95).* 2005. ISSN 1653-0543, ISBN 91-506-1831-8.

5. Elisabeth Åsa Hole: *Neither Here — Nor There. An Anthropological Study of Gujarati Hindu Women in the Diaspora.* 2005. ISSN 1653-0543, ISBN 91-506-1832-6.

6. Birgitta Hellmark Lindgren: *Pregnoscape. Den gravida kroppen som arena för motstridiga perspektiv på risk, kön och medicinsk teknik.* 2006. ISSN 1653-0543, ISBN 91-506-1863-6.

7. Kristina Helgesson: *"Walking in the Spirit" — The Complexity of Belonging in Two Pentecostal Churches in Durban, South Africa.* 2006. ISSN 1653-0543, ISBN 91-506-1892-X.

8. Peter Smekal: *The Threatened Paradise. Tourism on a Greek Island.* 2006. ISSN 1653-0543, ISBN 91-506-1900-4.

9. Johnny-Leo L. Jernsletten: *"Med rett til å gjete ..." Utfordringer og muligheter i Liehittäjä konsesjonssameby.* 2007. ISSN 1653-0543, ISBN 978-91-506-1949-2.

10. Kerstin Eidlitz Kuoljok: *Den samiska sitan och vinterbyarna.En utmaning.* 2011. ISSN 1653-0543, ISBN 978-91-506-2181-5.

11. Jan-Åke Alvarsson: *Campear y pescar — La organización socio-económica y política.* [Etnografía 'Weenhayek Vol. 1.] 2012. ISSN 1653-0543, ISBN 978-91-506-2304-8.

12. Jan-Åke Alvarsson: *'Nuestro camino' — Etnohistoria e historia* [Etnografía 'Weenhayek Vol. 2.] 2012. ISSN 1653-0543, ISBN 978-91-506-2305-5.

13. Jan-Åke Alvarsson: *Belleza y utilidad — La cultura material* [Etnografía 'Weenhayek Vol. 3.] 2012. ISSN 1653-0543, ISBN 978-91-506-2306-2.

14. Jan-Åke Alvarsson: *Por la malla de una llica — Material y simbolismo en los tejidos de caraguatá* [Etnografía 'Weenhayek Vol. 4.] 2012. ISSN 1653-0543, ISBN 978-91-506-2307-9.

15. Jan-Åke Alvarsson: *Ver y aprender — Efectos socioculturales de la educación tradicional y bilingüe* [Etnografía 'Weenhayek Vol. 5.] 2012. ISSN 1653-0543, ISBN 978-91-506-2308-6.

16. Jan-Åke Alvarsson: *El individuo y el ambiente — Cosmología, etnobiologia y etnomedicina* [Etnografía 'Weenhayek Vol. 6.] 2012. ISSN 1653-0543, ISBN 978-91-506-2309-3.

17. Jan-Åke Alvarsson: *Heroes y pícaros — Introducción al mundo mítico* [Etnografía 'Weenhayek Vol. 7.] 2012. ISSN 1653-0543, ISBN 978-91-506-2310-9.

18. Jan-Åke Alvarsson: *Màànhyejas el narrador — Las historias de Thokwjwaj y 'Ahuutsetajwaj* [Etnografía 'Weenhayek Vol. 8.] 2012. ISSN 1653-0543, ISBN 978-91-506-2311-6.

19. Jan-Åke Alvarsson: *Un tesoro cultural — La literatura oral* [Etnografía 'Weenhayek Vol. 9.] 2012. ISSN 1653-0543, ISBN 978-91-506-2312-3.

20. Jan-Åke Alvarsson: *De harmonía a fuerza — La religión en una perspectiva diacrónica* [Etnografía 'Weenhayek Vol. 10.] 2013. ISSN 1653-0543, ISBN 978-91-506-2313-0.

21. Jan-Åke Alvarsson: *La historia de la Misión Sueca Libre en Bolivia.* 2013. ISSN 1653-0543, ISBN 978-91-506-2314-7.

ETNOGRAFÍA 'WEENHAYEK VOLUMEN 1

Los 'weenhayek pertenecen a los grupos más antiguos de las Américas. A pesar de su edad, el etnógrafo suizo, Alfred Métraux, una vez constató que: "No hay un estudio detallado contemporáneo de toda la cultura de una tribu del Chaco". Muchos años después, en 1982, su colega danés, Niels Fock resumió la situación en la siguiente forma: "La información sobre los matacos sigue siendo escasa hoy en día". Ahora, la situación está mejorando pero las inquietudes expresadas arriba son todavía válidas. La presente serie de libros es un intento de contribuir al conocimiento, enfocando el grupo dialectal más norteño del los pueblos mataco-wichí, los 'weenhayek, que mayormente vive en Bolivia.

Este es el primer volumen en la serie "Etnografía 'Weenhayek" y trata la organización económica, social y política en una perspectiva diacrónica. Aquí llegamos a conocer como este grupo étnico se ha mantenido, por medio de la recolección de frutas y otros vegetales, la pesca en el Río Pilcomayo y la búsqueda de miel en el bosque seco del Gran Chaco; como se organizan en grupos y pueblos, el rol de los líderes, la importancia del parentesco y mucho más. El relato nos presenta una ventana a la vida cotidiana de esta étnia, hasta ahora poco conocida.

JAN-ÅKE ALVARSSON CAMPEAR Y PESCAR

ETNOGRAFÍA 'WEENHAYEK 1

ISBN 978-91-506-2304-8
ISSN 1653-0543

ETNOGRAFÍA 'WEENHAYEK VOLUMEN 1
UPPSALA, SUECIA & VILLA MONTES, BOLIVIA
UPPSALA UNIVERSITET & FI'WEN




11